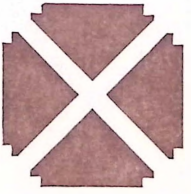
ISSN 0034 - 4486

Renovatio



Aprile - Giugno 1984 - anno XIX - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXXI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Aprile - Giugno 1984 - anno XIX - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102. 5)

SOMMARIO

* EUROPA

SAGGI:

169 **Luigi Iammarrone** - La cristologia di E. Schillebeeckx (parte V)

ARTICOLI:

201 **Gaetano Chiappini** - Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila - Le « Moradas del castillo interior » (parte II)

243 **Dario Composta** - Arte e morale - Ricerca filosofica

POSTILLE:

269 Esegesi e Teologia *(Francesco Spadafora)*

LIBRI - Rassegne:

275 **Brunero Gherardini** - La SS.ma Eucaristia in un recente volume di Mons. A. Piolanti

SUSSIDI:

287 **Pier Carlo Landucci** - Come dimostrare l'esistenza di Dio (parte II)

ANTOLOGIA:

305 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte IX)

ABBONAMENTO 1984

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1984 sono così stabilite:*

Italia	lire	10.000
Estero	lire	12.000
Sostenitore	lire	20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

EUROPA

A proposito della Europa, riteniamo opportuno ricordare alcuni punti poco conosciuti e talvolta apertamente rinnegati.

L'Europa esiste poiché ha delle basi che gli uomini rissosi non riescono ad eliminare. Naturalmente, l'Europa diventa anemica man mano che ci si sposta verso l'Oriente. La ragione fu che tutta l'Europa orientale, se facciamo una eccezione per la Polonia e per l'Ungheria, sentì quasi esclusivamente l'influenza dell'Impero romano d'Oriente e di Costantinopoli. Questa progressiva anemia, che è inutile far finta di ignorare, fu particolarmente favorita, e forse causata, dalla mollezza di Bisanzio e dal deragliamento dello scisma d'Oriente.

Bisanzio accolse tutte le mollezze del medio oriente, impose di fatto a tutti le decisioni del Concilio Trullano; colla prima tattica si rese incapace di resistere alla invasione turca, colla seconda donò ai Balcani ed alla Sarmazia un clero, che uxorato e pertanto carico ed oppresso da situazioni familiari, poté fare quasi nulla per la elevazione civile del popolo. Senza un Concilio Trullano, mai accettato da Roma, la storia d'Europa sarebbe cambiata in meglio.

Tutto questo premesso, l'Europa esiste...

Esiste perché ha una, almeno subcosciente, base cristiana. La sedimentazione morale e religiosa, attraverso tanti secoli, resiste tuttavia, tanto da non aver oscurata la fondamentale distinzione del bene e del male. Le

ideologie, che imperversano colla politica, non riescono ad essere anticristiane o acristiane del tutto. E di sforzi decisi in questo senso se ne sono fatti non pochi... Esiste perché ha sempre dovuto guardarsi dalle invasioni dall'Oriente, anche se dimostra la più nera ingratitudine verso le due Nazioni che ne difesero col sangue gli ultimi e più esposti spalti... Esiste perché, in una conflittualità pressoché continua, si pigliò come colonie una buona parte del resto del mondo. Si può dir, quanto si vuole, male di questa colonizzazione, però senza questa le nazioni del mondo sarebbero ben più indietro.

I poli più forti nell'antagonismo politico europeo, cercarono sempre di trovare qualche accordo nell'esportare principesse, date in spose ai relativi monarchi reciprocamente. Anche Napoleone aveva umiliato più di tutti il Sacro Romano Impero, ma prese in moglie una principessa absburgica, mai vista prima dello sposalizio...

Chi, per poter dire che l'Europa esiste, ha bisogno di vederla inquadrata, mummificata senza capacità di reazioni esterne ed interne, sbaglia di grosso...

Nella storia d'Europa ci sono alcuni punti che vanno rilevati. E questo per giustizia.

— Alle popolazioni residenti al tempo di Augusto toccò per secoli subire prima lo stillicidio, poi l'alluvione di popoli venuti dall'Oriente, che noi, con poca

cortesia, chiamiamo « barbari ». Fu un caleidoscopio. Tra il quarto secolo e l'undecimo s'acquietò, pacificò, introdusse costumi nuovi, nella quasi assenza di un vero potere politico. Fu la grande evangelizzazione, in seconda ondata, dei popoli sopravvenuti, e brillano i grandi apostoli del Nord della forza di Bonifacio, Adalberto, Ansgario, restando ad occuparsi degli Angli e degli Iberici Gregorio Magno.

— Nella notte di Natale dell'anno 800, in San Pietro, in forma sostanzialmente improvvisa, Leone III pose sul capo di Carlo Magno la corona imperiale. Il grande papa, dall'intuito profondamente politico, aveva capito molte cose del passato, del presente e dell'avvenire; stimò venuto il tempo di ufficializzare una unità che era solo possibile, ma che aveva ormai un fondamento reale. Senza questa ufficializzazione, quel fondamento non avrebbe quagliato per i secoli venturi. Fosse stato esitante, dubbioso, che sarebbe accaduto? Soprattutto se si pensa al Turco che avanzava da oriente su Costantinopoli e al Califfato Arabo-turco, ormai da tempo stabilizzato a Damasco...

Fino al XIII secolo chi ha supplito alla mancanza di strutture, evidenziata dal permanere di una società feudale? La risposta, non certamente gloriosa, viene data dagli Ottoni (secolo decimo). Crearono signori feudali, e pertanto politici, Vescovi e Abati. Questi avevano una struttura ecclesiastica e personale: ecclesiastica sì, ma struttura; e ne fecero i sostituti della mancante

struttura civile. Il danno alla Chiesa è stato enorme e provocò la lotta delle investiture.

Tutto questo doveva dirsi per capire il punto centrale. Esso porta un nome: CLUNY.

Dopo Cluny può citarsi CITEAUX. La riforma benedettina, indicata dal primo nome, ebbe due circostanze fondamentali. Si espanse per tutta l'Europa ed ebbe una serie di Santi e grandi Abati; l'ultimo di questi alla metà del XII secolo fu Ugo il Grande... Cluny generò, secondo la più prudente statistica, millequattrocento filiali in tutta Europa; Citeaux dalle tre alle quattrocento.

Per concludere occorre un'altra osservazione.

Per un periodo che va dal secolo sesto-settimo all'undicesimo, fuori d'Italia, non si trovava una sola città in Europa. Carlomagno aveva costruito, sì, Aquisgrana con una Università (qui brillò il suo genio), ma i figli troppo scarsi di valore la lasciarono preda delle ortiche. Solo l'Italia mantenne, quasi sempre sulla cima di colli, che ancor oggi si guardano con tenerezza, la città. La civiltà è urbana non campagnola.

Questa circostanza completa il quadro.

Quando si formò e dove l'unità d'Europa? Probabilmente a Cluny: Imperatore e Papa andavano a Cluny.

E' bene che la storia non cumuli, colla sua ingratitudine, anche la smemoratezza.

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

(parte quinta)

III. GLI ASPETTI « CONGIUNTURALI » DEL NOSTRO PENSIERO E IL RIPENSAMENTO DELLA FEDE

Il nostro A. parla di « aspetti congiunturali » o dell'« orizzonte di comprensione epocale » del nostro pensiero in relazione ai quali ritiene che debba essere ripensato pure il contenuto della nostra fede. Come nel campo scientifico un vecchio modello di comprensione del mondo viene sostituito da un altro, e se questo si rivela insufficiente a spiegare tanti altri fatti, viene sostituito da un modello nuovo, così il nostro A. ritiene che « ciò vale, in modi propri e analoghi, per tutti i campi della cultura umana, anche per il pensiero della fede, cioè la riflessione sull'azione salutare di Dio in quanto sperimentata da uomini ed enunciata in linguaggio di fede » (93). Come nei campi della cultura umana si verifica il passaggio da un orizzonte mentale, storico e congiunturale, all'altro, così avviene pure nel campo della fede « a causa della svolta nei modelli d'esperienza e d'interpretazione nei quali si cerca ora di esprimere nuovamente e fedelmente l'antica fede » (94). Di conseguenza, « una volta che la nostra comprensione della realtà, i nostri modelli, tutto il nostro equipaggiamento spirituale cominciano a slittare, cambia effettivamente anche tutto il modo

(93) ID. *o.c.*, p. 617.
(94) ID., *o.c.*, p. 618.

di pensare la fede » (95). Bisogna cercare, dunque, nuovi modelli per esprimere la fede, oggi, domani bisognerà cercare ancora nuovi modelli e così sino alla fine della storia umana (96).

1. *Storicità e immutabilità della conoscenza umana.*

La tesi del nostro A., per quanto seducente voglia apparire, non regge alla critica. Ci sono elementi congiunturali nel nostro pensiero? Il nostro A. si limita ad affermarne l'esistenza, ma non indugia a darne una prova. Ci parla di « concetti mutevoli » attraverso i quali si farebbe valere la struttura di fondo (immutabile) del pensiero umano; e riconosce a noi che viviamo in un orizzonte culturale diverso, il potere di comprendere il pensiero biblico o l'orizzonte mentale entro il quale il concilio di Calcedonia poté formulare il suo dogma. Tuttavia afferma che le decisioni del passato (es. del Concilio di Calcedonia) possono indispettire e sconcertare noi uomini del s. XX. Viviamo in una tensione dialettica tra gli aspetti congiunturali e gli aspetti strutturali del nostro pensiero, la quale rende ambivalente ogni storia e ci chiama continuamente all'interpretazione, a sua volta situata nell'ambiguità della storia.

La tesi del nostro A. si richiama alla conoscenza « prospettica » dell'Assoluto, la quale ce lo fa conoscere sempre da punti di vista parziali e relativi. Di qui la nostra incapacità a trascendere in modo assoluto la storia. Abbiamo già confutato tale tesi. Aggiungiamo adesso alcune altre riflessioni. Nessuno intende negare il carattere di *storicità* della nostra conoscenza, ma esso non è né l'unico né il principale. La conoscenza umana, pur essendo soggetta ai limiti, alle imperfezioni e anche all'errore, manifesta il carattere di *assolutezza* anche nei giudizi che riguardano realtà contingenti, di fatto. « Oggi piove » è un fatto contingente e tuttavia la verità di codesta affermazione è eterna, indistruttibile, perché, una volta posto in essere, un tale fatto non potrà mai identificarsi col suo opposto, cioè col non essere. L'essere accaduto non potrà mai identificarsi col non-essere accaduto. Abbiamo in questa affermazione un totale superamento della condizione temporale di un fatto per sua natura temporale! Se noi siamo in grado di trascendere il tempo nella conoscenza di realtà soggette al tempo nella loro in-

(95) *Ivi.*

(96) Cf. ID., *o.c.*, p. 619.

trinseca natura, siamo a maggior ragione in grado di trascendere il tempo nella conoscenza di realtà che di per sé trascendono il tempo. Le verità metafisiche (reduplicative) trascendono il tempo: tali sono i primi principi dell'essere e del conoscere. Una volta acquisita la conoscenza della verità, non siamo più costretti a interpretarla continuamente, altrimenti non la possederemmo mai! Possiamo però e dobbiamo approfondirne la conoscenza.

A questo punto si presenta la questione tanto agitata, oggi, se esistono dei concetti che non sono legati ad una determinata cultura e che quindi non sono superabili né falsificabili, essendo trascendenti ogni barriera spazio-temporale. Il nostro A. sostiene la *sostanziale storicità* di ogni concetto per cui ogni formula di fede è per *sua natura* storica e quindi interscambiabile con altre. Bisogna distinguere tra « concetto » in senso stretto e « concezione ». Il concetto in senso stretto ci dà la natura o essenza di una cosa; in quanto esso svolge questa funzione, ci fa conoscere la *verità ontologica* della cosa in questione; ci dice ciò che essa è in realtà e in quanto si oppone a ciò che essa non è. Naturalmente il concetto di una cosa è sempre perfettibile nell'approfondimento della conoscenza della medesima. Può accadere e di fatto accade che insieme al concetto di una cosa si aggiungano determinati « modi di vedere », che sono propri di una determinata epoca storica, e allora il concetto viene a rivestirsi di certe forme o espressioni che non ne manifestano la purezza originaria. In questo caso si fa confusione tra il significato del concetto in quanto tale e il significato particolare o incrostazione epocale che esso viene ad assumere. Il compito del filosofo e del teologo nei loro rispettivi campi deve essere quello di separare il significato genuino del concetto dalle varie concezioni epocali della storia, che ne sono come una incrostazione contingente, culturale, destinata a scomparire con l'approfondimento della conoscenza della cosa in questione.

Si suol dire che « il concetto in quanto è dentro un determinato sistema culturale, scientifico, linguistico è storicamente determinato e come tale non può rivendicare una validità al di là del contesto che lo definisce » (97). A questa affermazione bisogna apportare una rettifica. Il concetto in quanto viene a trovarsi in un determinato sistema culturale può subire delle

(97) G. B. SALA, *Dogma e storia nella dichiarazione Mysterium ecclesiae*, p. 193.

incrostazioni che ne snaturano in qualche modo la struttura facendogli assumere un significato almeno parzialmente difforme da quello che esso naturalmente possiede. Ma da questo non si può dedurre che ciò debba accadere sempre e necessariamente, altrimenti tutti i concetti sarebbero storicamente determinati! Parlando dei concetti abbiamo affermato che essi si dividono in due classi: predicamentali e trascendentali. I primi, a motivo della loro limitazione, possono andare più facilmente soggetti a delle incrostazioni storico-culturali; i secondi, a motivo della loro universalità assoluta, sono innegabili nella loro accezione o significato generale, e quindi non possono andare soggetti a delle incrostazioni. Dietro le culture, la storia e tutto ciò che è soggetto al divenire, c'è ciò che rende possibili le culture, la storia e il divenire. E tutto questo è costituito fondamentalmente dai concetti trascendentali, che sono transculturali e metastorici in senso reduplicativo, alla seconda potenza. « Vi sono idee ultime, che per noi sono affini all'assoluto; e questo vale anche per le nostre idee intorno a Dio — non nel senso che l'infinità di Dio possa venir racchiusa entro il pensiero umano, bensì nel senso che il pensiero umano è confinato entro le possibilità (trascendentali) del soggetto pensante» (98). I concetti trascendentali non sono affatto riconducibili ad una determinata cultura, perché costituiscono la struttura trascendentale e le leggi immanenti dell'intenzionalità umana, la quale non è un prodotto di una cultura particolare, ma è il principio che dà origine ad ogni cultura.

Il concetto, inteso non come modo di rappresentare la realtà secondo la visione di una determinata epoca storico-culturale, ma come conoscenza che ci dà l'essenza di una cosa, è dotato di valore immutabile, assoluto. Il nostro A. parla di « concetti mutevoli » nel pensiero umano; un concetto mutevole è come un circolo quadrato; ripugna, infatti, che una conoscenza di valore immutabile e assoluto sia mutevole. Il concetto di circolo, se è vero concetto, è immutabile, perché ci dà la vera natura del circolo, la quale non può essere mutata neppure dalla divina onnipotenza. Così il concetto di ente in quanto tale (ratio entis simpliciter) implica l'esistenza di una realtà assoluta, increata e in quanto tale è assolutamente immutabile.

L'A. ci oppone il fatto del cambiamento del modo di pensare degli uomini nei diversi campi del sapere. Ma è precisa-

(98) F. CROWE, *Development of Doctrine and the Ecumenical Problem*, in *Theological Studies* 23 (1962) 44.

mente la realtà di tale cambiamento che sta a dimostrare che non ci troviamo davanti a veri concetti e quindi ad autentiche conoscenze delle cose. Quando si giunge alla conoscenza vera di una cosa, non c'è motivo di cambiare, perché si è nel vero possesso spirituale della realtà conosciuta.

Il nostro A. parla della provvisorietà e mutevolezza degli orizzonti culturali. Non si può negare che nelle varie culture ci siano aspetti mutevoli, ma non si può neppure negare che in ogni cultura ci sia un qualche elemento perennemente valido per quanto possa essere perfezionato. Molto meno si può erigere a principio assoluto che, mutando l'orizzonte culturale, muti pure la comprensione e l'interpretazione del contenuto di fede. A ciò si oppongono due validi motivi: uno desunto dalla S. Scrittura e l'altro dal campo scientifico sul quale tanto insiste il nostro A.

2. *Il dato di fede e l'orizzonte culturale degli Antichi.*

La Scrittura ci offre un esempio molto a proposito. E' nota la concezione cosmologica degli Ebrei, quale risulta dai diversi libri del Vecchio Testamento. Dio era immaginato come se avesse la sua sede nel cielo atmosferico e, da lì, guardasse cosa facevano gli uomini sulla terra. Ora, la concezione che di Dio avevano gli Ebrei, non era affatto legata alla loro concezione del mondo. Per gli autori della S. Scrittura, Dio non abita solo nel cielo — nel piano superiore dell'universo — ma risiede (cioè è presente) in tutti gli enti da Lui creati. Basterebbe leggere il Salmo 139, in cui si celebra la onnipresenza e la onniscienza di Dio.

Nel Vangelo, Gesù c'insegna che il Padre non abita solo nei cieli, ma è presente anche nei luoghi più nascosti, dove nessuno ci può vedere (99). L'espressione: « Dio è in cielo » è, evidentemente, metaforica, ma di valore metafisico e significa che Dio supera, a motivo della perfezione infinita del suo essere, tutte le creature. L'espressione non ha significato spaziale, materiale, ma metafisico, immateriale.

S. Paolo, nel discorso all'Areopago di Atene, dice esplicitamente che « Dio, essendo il Signore del cielo e della terra, non abita in templi fatti dalle mani degli uomini, quasi avesse bi-

(99) Cf. Mt., 6, 6.

sogno di qualche cosa, mentre Egli dà a tutti la vita, il respiro a tutte le cose» (100). Inoltre, l'Apostolo insegna che tutte le creature, vivono, si muovono ed hanno esistenza in Dio e che questi non è lontano da ciascuno di noi (101). Come appare chiaramente da questi testi, gli Autori ispirati, quando parlavano di Dio, usavano, ora un linguaggio metaforico, ora un linguaggio proprio, manifestando di saper distinguere tra il contenuto oggettivo del loro discorso su Dio, dalla veste, o espressione sensibile, con cui lo rivestivano. Quindi, da una parte abbiamo una concezione particolare del mondo, propria degli antichi — orizzonte culturale del tempo — e dall'altra la concezione che essi avevano di Dio. Questa non era affatto legata a quella; tanto è vero che, una volta dichiarata falsa dalla scienza moderna, non ha comportato né poteva comportare con sé l'eliminazione della conoscenza di Dio.

3. *Inapplicabilità dell'avvicendamento dei modelli scientifici all'interpretazione del contenuto della fede.*

La tesi del nostro A., tendente a rinnovare l'interpretazione del contenuto della fede sostituendo i « vecchi » modelli di comprensione con l'invenzione di nuovi modelli a somiglianza di quanto avviene nel campo scientifico, non è accettabile a motivo della profonda differenza esistente tra l'oggetto del sapere scientifico e l'oggetto della religione e del contenuto della fede.

L'oggetto del sapere scientifico è costituito dalla conoscenza del mondo materiale, cioè dei fenomeni sensibili che possono essere da noi raggiunti sia direttamente mediante l'osservazione sensibile, sia indirettamente con l'aiuto di strumenti e tecniche che permettono di conoscere fenomeni non percepibili mediante la sola osservazione sensibile. L'oggetto della religione e della fede è costituito dalle realtà spirituali e trascendenti il mondo materiale, attingibili solo mediante un potere conoscitivo spirituale, cioè l'intelligenza naturale, se si tratta di verità di ordine religioso, quali l'esistenza di Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana, e l'intelligenza illuminata dalla grazia, se si tratta di verità di fede come la Trinità di Dio, l'Incarnazione del Figlio di Dio, ecc.

(100) At. 17, 25.
(101) A. 17, 28.

Se diverso è l'oggetto del sapere scientifico e del sapere religioso e della fede, diverso è anche il *metodo*. Quello scientifico, partendo dai fatti, formula un'ipotesi per spiegare tali fatti e sottopone quindi l'ipotesi alla verifica sperimentale; se la sperimentazione convalida l'ipotesi, viene formulata una legge, la quale però avrà sempre un valore non di certezza assoluta, ma un alto grado di probabilità. « La moderna epistemologia ha chiarito come il sapere scientifico sia *intrinsecamente non assoluto (cioè non incontrovertibile) e non autofondante* » (102). Il metodo teologico, invece, inizia il suo discorso par-

(102) E. AGAZZI, *L'ateismo e la scienza* in A.A.V.V., *Ateismo sfida ai cristiani*, Milano 1969, p. 174. Lo stesso A. mette in evidenza come le scienze sia di tipo « formale » (nel quale rientrano sostanzialmente i vari rami delle matematiche) sia di tipo « sperimentale » (nel quale rientrano in genere le scienze della natura e quelle che considerano i prodotti dell'attività umana e l'uomo stesso nelle sue dimensioni naturali) non godano di un carattere assoluto. « Il carattere *non assoluto* della conoscenza matematica risulta legato al fatto che ogni proposizione matematica non ha mai una ragione in se stessa, ma la sua affermazione *dipende* dal fatto che si siano assunti certi assiomi piuttosto che certi altri, mentre, d'altro canto, non esiste nessuna ragione che obblighi a scegliere certi assiomi ». « Ogni sistema formale (e tale è il sapere matematico) non è in grado di assicurare la propria fondatezza ». « Quanto alle scienze sperimentali, esse si propongono di offrire descrizioni vere dei fenomeni che studiano, ma la ricerca epistemologica ha chiarito che, in realtà, esse possono al massimo pervenire a costruire delle teorie circa tali fenomeni, le quali, pur potendo ricevere un elevato grado di plausibilità quando vengono confermate dall'esperienza, permangono ciò nonostante sempre « provvisorie » in linea di principio. Infatti, non solo può sempre accadere che la esperienza offra ad un certo punto fatti nuovi che le teorie esistenti non riescono a spiegare (e allora esse devono cedere il posto a nuove teorie più adeguate); ma vale anche in linea del tutto generale che una teoria riceve conferme solo in base alla verità di certe conseguenze che da essa si ricavano, e la logica insegna che la verità delle conseguenze è condizione necessaria, ma non sufficiente, per stabilire la verità delle premesse da cui esse sono ricavate. Pertanto, anche una teoria che non abbia ricevuto smentite dall'esperienza non è mai, per questo solo fatto, sicuramente vera. Anche le scienze sperimentali sono quindi caratterizzate da una non assolutezza delle loro affermazioni. D'altra parte, anch'esse non sono mai autofondate: infatti, esse utilizzano un gran numero di principi logici, di strumenti deduttivi, di canoni metodologici, che vengono assunti per buoni, ma la cui giustificazione non ha luogo in seno alla scienza che li adopera.

In conclusione, non avendo un valore assoluto e non possedendo tutte le ragioni della propria fondatezza, la proposizione scientifica è per essenza « confutabile » e il sapere scientifico si presenta perciò come un sapere estremamente rigoroso (dal momento che l'ammissione delle sue proposizioni avviene sulla base di criteri deduttivi, induttivi, metodologici, accurati ed espliciti), ma tuttavia non indiscutibilmente certo. E' il caso di osservare come questi risultati, cui è pervenuta la moderna ricerca filosofica sulla scienza, significhino un capovolgimento totale del convincimento corrente, abbracciato dal cosiddetto « senso comune », secondo il quale dire che qualcosa è « scientificamente provato » equivale a dire che esso è stabilito con assoluta certezza e al

tendo dalla rivelazione, provata dai fatti storici e autenticata dal Magistero, allo scopo di comprenderne la trascendente ricchezza del contenuto e di illustrare il nesso tra i misteri rivelati e il loro rapporto col destino eterno dell'uomo. Evidente è anche la distinzione tra la scienza e la religione-fede per quanto riguarda il *fine* che perseguono. La scienza si propone di studiare i fenomeni del mondo materiale sia per la conoscenza teorica del mondo stesso sia per applicare i risultati delle scoperte scientifiche al miglioramento delle condizioni di vita dell'uomo sulla terra. La religione e la fede in particolare nel presente ordine di creazione intendono mettere l'uomo in contatto con Dio dal quale viene la luce che illumina l'uomo circa il *fine* per il quale è stato creato e circa la natura dell'unione che Dio intende realizzare con lui.

Ora se l'oggetto, il metodo e il fine del sapere scientifico sono *essenzialmente* diversi dall'oggetto, dal metodo e dal fine della religione-fede, ne segue che l'avvicendamento dei modelli scientifici nella conoscenza del mondo fisico non è affatto applicabile alla comprensione del contenuto della fede. Infatti, l'avvicendamento di tali modelli è possibile nel campo scientifico a motivo della provvisorietà, della non-assolutezza e non incontrovertibilità della conoscenza scientifica. Dio ha creato l'uomo ponendolo sulla terra e dandogli la facoltà di conoscere il mondo, ma non gli ha promesso un'assistenza speciale che lo rendesse immune dall'errore in questo settore specifico di conoscenza. Al contrario, Dio ha parlato all'uomo molte volte e in molti modi lungo il corso della storia e giunta la pienezza del tempo (il momento decisivo della salvezza) gli ha parlato in modo definitivo e insuperabile per mezzo del suo stesso Figlio naturale, Gesù Cristo, il quale ha portato all'uomo la rivelazione piena circa il piano della salvezza stabilito da Dio nei suoi riguardi (103).

Ora questa rivelazione, destinata a tutti gli uomini, a differenza del sapere scientifico, è un sapere divino, soprannaturale che possiede le caratteristiche della *immutabilità*, dell'*assolutezza*, della *incontrovertibilità* sia riguardo al *contenuto*, co-

---

di sopra di ogni dubbio. Pertanto, la convinzione tanto diffusa, secondo la quale esistono due tipi di problemi: quelli sui quali la certezza è possibile (e che dominano la scienza) e quelli sui quali invece uno la pensa un po' come vuole (e sono quelli attinenti alle questioni di fondo circa i valori supremi e il senso della vita) si rivela proprio come la convinzione più antiscientifica che oggi si possa sostenere». (*O.c.*, pp. 175 - 176).

(103) *Eb.* 1, 1-2; *Gal.* 4, 4.

me è ovvio, sia riguardo alla *conoscenza* del medesimo. La garanzia di queste doti della Rivelazione e della loro conoscenza certa da parte dell'uomo credente scaturisce dal fatto che essa ha origine da Dio, il quale mediante la comunicazione dello Spirito Santo, lo Spirito di verità, conduce la Chiesa alla conoscenza di tutta la verità rivelata (104).

Non è affatto vero che « una volta che la comprensione della realtà, i nostri modelli, tutto il nostro equipaggiamento spirituale cominciano a slittare, cambia effettivamente anche *tutto il modo di pensare la fede* » (105). La ragione è chiara: non c'è alcun rapporto *diretto* tra la conoscenza del mondo quale se lo rappresenta la scienza e la conoscenza della rivelazione o del mondo soprannaturale. Einstein afferma giustamente che « la scienza è un libro nel quale la parola fine non è né sarà mai scritta ». La conoscenza scientifica del mondo è soggetta a continue revisioni, perché l'uomo con i suoi strumenti fisici non riesce a conoscere il nucleo profondo dei fenomeni sensibili e la loro intima ragione d'essere. L'avvicendamento dei modelli scientifici ci offre pure la conoscenza di un diverso *contenuto* relativo alla *costituzione* dei fenomeni e della materia stessa. La teoria della costituzione corpuscolare della materia ci offre una struttura e quindi un contenuto diverso da quello della teoria *ondulatoria* della materia. La teoria tolemaica (il sole gira intorno alla terra) ci offre un contenuto diverso da quello della teoria copernicana (la terra gira intorno al sole). Nel campo scientifico ogni ipotesi o teoria insieme ad una diversa spiegazione dei fenomeni ci dà anche una diversa struttura dei fenomeni stessi, in quanto ogni tentativo di spiegazione dei fenomeni tende a dirci come sono costituiti i fenomeni e in definitiva la materia stessa.

Ora tutto questo non è in alcun modo applicabile alla fede, il cui contenuto, essendo già stato determinato dal Magistero, non è suscettibile di sempre nuove interpretazioni da parte dell'uomo, altrimenti viene a cambiare il senso del contenuto stesso della fede. Una interpretazione *diversa* del modo di pensare la fede, cambia il contenuto o significato della fede. A sentire il nostro A., invece, ogni epoca culturale deve esprimere nuovi modelli per pensare sempre la stessa fede. Ma, a parte che ciò non è possibile, questa sua affermazione non è conciliabile con l'altra secondo cui «tutti i dogmi sono aperti all'av-

(104) *Gv.* 16, 13.

(105) SCHILLEBEECKX, *Gesù, Storia di un vivente*, p. 618 (corsivo nostro).

venire: essi sono come il segmento di un movimento continuo al quale questo segmento partecipa. *Per questa ragione fin tanto che la storia continua, l'interpretazione definitiva e intemporale di un dogma rimane sempre impossibile* » (106).

A questo punto ci chiediamo: la tesi del nostro A. in che cosa differisce dall'altra che sostiene la storicità o mutabilità assoluta del dogma? Se consideriamo il termine *interpretazione* nella sua accezione comune, ovvia, naturale, diretta, vediamo che esso attraverso metodi e criteri legittimi intende offrirci il *vero significato* di eventi storici e di testi letterari. Ora se « l'interpretazione intemporale, definitiva di un dogma rimane sempre impossibile fintanto che la storia continua », logicamente e necessariamente ci saranno tante interpretazioni o tanti significati dei singoli dogmi, quante saranno le diverse condizioni storico-culturali della vita umana sulla terra. Il termine *interpretazione* non equivale a un cambiamento di termini o di espressioni linguistiche, perché, mentre due o più espressioni possono avere un significato identico, due o più interpretazioni di un testo letterario e, nel caso, che ci riguarda, dei dogmi, non possono assolutamente avere lo stesso significato. E' questione di diversità di sostanza, di contenuto.

4. *Riflessioni intorno ad una difficoltà da parte dell'A.*

Per sfuggire alle conseguenze del relativismo dogmatico, Schillebeeckx distingue tra *elemento permanente* del contenuto del dogma (l'oggettività di un mistero che si trova al di là di ogni possibile espressione) e *elemento mutevole* (formulazione sempre nuova corrispondente alla mobilità dell'esistenza umana). La distinzione non regge affatto, poiché se da una parte, si ammette nel contenuto di fede un *elemento permanente* (la oggettività del mistero), e dall'altra, si sostiene che tale elemento, trovandosi al di là di ogni possibile espressione, *non è suscettibile di una interpretazione intemporale,* si deve coerentemente sostenere l'inattingibilità del mistero e nella sua esistenza e nella sua essenza o contenuto. Infatti, se nella fede c'è un *contenuto permanente,* indipendente da noi e dal tempo, vuol dire che esso è da noi conosciuto almeno nel suo *an sit* con certezza assoluta e in modo immutabile. Ma se noi siamo

(106) SCHILLEBEECKX, in A.A. V.V., *Sept problèmes capitaux de l'Eglise,* p. 107 (corsivo nostro).

in grado di conoscere con valore assoluto il contenuto della fede in quanto *all'an sit* per quale motivo non siamo in grado di esprimere anche il senso cioè il *quid sit* con valore assoluto? L'assolutezza della conoscenza *dell'an sit* (esistenza) di una realtà comporta anche l'assolutezza della conoscenza sia pure inadeguata della sua essenza o struttura, cioè del suo *quid sit.* E' contraddittoria la conoscenza dell'esistenza di una qualsiasi realtà, che prescinda assolutamente dalla conoscenza della sua essenza. L'esistenza dice sempre relazione ad una essenza, ad un *quid* di cui è attuazione. Se dunque si ammette l'esistenza di un contenuto permanente della fede, si deve pure ammetterne quanto all'essenza la conoscenza dotata di valore assoluto. Se si nega questa, si deve negare anche quella, essendo inseparabili. L'apertura della nostra conoscenza verso l'Assoluto si estende non solo alla sua esistenza ma anche e necessariamente alla sua essenza. Sostenere che l'Assoluto, il mistero, è « al di là di ogni espressione », significa negarne la conoscibilità in quanto tale, poiché ogni nostra conoscenza è reale e vera se esprime in qualche modo l'oggetto conosciuto. Ora la conoscenza di un oggetto, pur raggiungendo questo sotto un determinato aspetto, è sempre vera. Potrà essere perfezionata in quanto conoscenza, ma giammai potrà diventare falsa. Sottraendo l'oggetto conosciuto a qualsiasi possibile espressione lo si sottrae alla presa della nostra attività conoscitiva e quindi lo si afferma del tutto inconoscibile. Ora non ha senso parlare di una realtà inconoscibile.

Non vale opporre che Dio, essendo infinito, è al di là di ogni nostra espressione e pertanto sono possibili continue e nuove espressioni e formulazioni dello stesso mistero. In quanto infinito, Dio supera ogni nostra espressione nel senso che non possiamo esprimere adeguatamente il suo mistero. Ma da questo non segue che sono possibili sempre nuove formulazioni all'indefinito del mistero di Dio, perché non esistono né possono esistere indefiniti termini che abbiano lo *stesso* significato. Per dire che Dio è infinitamente buono non esistono né occorrono indefiniti termini equivalenti; per esprimere che Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo non ci sono indefiniti termini equivalenti. L'essenza di detto mistero si riduce all'enunciazione che Dio è unico nella sua essenza, ma questa è posseduta non da una sola persona, ma da più persone: Dio è tre volte persona. Può esserci una formula che valga a sostituire questa?

Sostenere, infine, che non esistono puri contenuti di fede, capaci di ricevere un'interpretazione intemporale, definitiva, si-

gnifica professare l'impossibilità di raggiungere il contenuto della fede e cioè di conoscere la verità rivelata. Ora questo comporta la negazione della stessa rivelazione, perché non si può ritenere come realmente vero ciò che non è possibile conoscere secondo verità.

In definitiva, applicando la teoria della co-determinazione della conoscenza della fede da parte delle esperienze storiche e dell'ambiente socio-culturale, si fa dell'uomo contemporaneo la norma del senso della *rivelazione*; è l'uomo a determinare che significhi per lui l'oggetto inafferrabile della fede. Ma questo non ha senso, se si ammette sul serio la rivelazione in quanto ha origine da Dio. « Non c'è dubbio, se, da una parte, va respinto lo storicismo, dall'altra però occorre riconoscere la dimensione di essenziale *storicità* della fede: ... il che significa che la fede va certamente inserita nella storia, ma non deve essere in alcun modo legata al carro della storia. E' la fede, che giudica la storia e, in questo senso, la fermenta. Non il contrario. Parlare pertanto d'integrazione della fede nella "cultura dominante" (107), può avere un senso accettabile, solo se "integrazione" non significa "capitolazione" dinanzi a tale cultura, ma assunzione critica della medesima, in base al criterio trascendente ossia (metastorico) offerto dalla fede stessa. Non è sufficiente cioè che un certo tipo di cultura si trovi, di fatto, a caratterizzare un determinato periodo storico, perché esso diventi pure, di diritto, il veicolo dell'incarnazione storica della fede. Per questo è indispensabile ch'esso non sia in contrasto con le esigenze fondamentali di quest'ultima, ma sia invece realmente e sostanzialmente aperto » (108).

Di conseguenza, è inaccettabile la tesi del nostro A. secondo cui il processo ermeneutico del credente è sempre in fase di auto-trascendimento. Ciò potrà verificarsi nel campo scientifico ove le ipotesi si susseguono con ritmo vertiginoso senza arrivare ad una certezza definitiva. Nel campo della fede ciò non è possibile, perché essa si fonda sulla rivelazione divina, la quale ci manifesta il mistero di Dio in se stesso e in quanto viene comunicato a noi mediante una partecipazione della scienza stessa di Dio (il lume della fede), che è assolutamente immutabile.

---

(107) SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, (tr. it.) Roma 1970, p. 195.

(108) C. CANTONE, *Il futuro come nuovo paradigma della trascendenza*: W. PANNEMBERG, E. SCHILLEBEECKK, in A.A.V.V. *Un volto nuovo di Dio?* Roma 1976, p. 70.

Se la persona umana è capace di raggiungere l'Assoluto, c'è il fondamento di una comunicazione oggettiva tra Dio e la stessa persona umana. Ora Dio con la rivelazione ha manifestato il suo piano di salvezza nei riguardi dell'uomo, consistente nella vocazione ad una vita eterna di amore con lui mediante la Incarnazione del Figlio e la missione dello Spirito Santo. E' vero che la parola di Dio non si presenta mai in forma pura nel senso che per parlarci Egli si serve del nostro linguaggio, ma questo *non è totalmente impregnato* di storicità da non poterci comunicare o esprimere in alcun modo il pensiero di Dio. Quindi se Dio parla, deve dare all'uomo la possibilità di farsi ben capire in modo che l'uomo aderisca a Lui come si conviene ad un ente cosciente e libero. Tra Dio e l'uomo non c'è univocità né equivocità, ma analogia, sia nell'ordine dell'essere che nell'ordine del conoscere, fondata sulla *partecipazione* ontologica dell'essere di Dio all'uomo per via di creazione. E' su questa base ineliminabile che si fonda la gamma di tutti i rapporti possibili tra Dio e la creatura. Da quanto abbiamo detto risulta che non solo da parte dell'uomo non è affatto impossibile una « presentazione assoluta » di contenuti concettuali, ma che questa gli è assolutamente necessaria, altrimenti non sarebbe uomo, cioè ente razionale che va in cerca dell'ultimo fondamento della realtà.

Capitolo Secondo

OSSERVAZIONI CRITICHE AI CRITERI DI VERIFICA DEL LINGUAGGIO TEOLOGICO PROPOSTI DA SCHILLEBEECKX

1. *Validità assoluta del criterio teoretico nella verifica del linguaggio teologico e dell'unità di fede.*

Da alcuni anni in qua nel campo teologico cattolico è stata avanzata la tesi del primato dell'ortoprassia sull'ortodossia. Secondo l'ortoprassia, il senso vero, autentico di un asserto di fede emerge soltanto nell'azione, mediante la quale si realizza concretamente la convinzione e l'unità di fede.

Il nostro A. sostiene che anche gli asserti di fede vanno soggetti ad una verifica, ma, a suo giudizio, questa non può essere ottenuta ricorrendo ad un solo criterio teoretico, quello che si fonda sull'analogia o proporzionalità esistente tra gli as-

serti antichi di fede e quelli recenti, « perché non esiste alcun criterio razionale stringente per stabilire il perché della propria fede nonché la correttezza di un'interpretazione attualizzatrice di questa fede » (1). Di qui la sua tesi della *primalità* del criterio dell'ortoprassi, dell'agire cristiano, che « non è la conseguenza di una comune unità di fede già data previamente, ma è il *modo in cui* si realizza concretamente questa convinzione e unità comune » (2). Diverse riflessioni e diverse messe a punto s'impongono intorno alla tesi del nostro A.

Prima di tutto, la verità e la validità del criterio teoretico per la verifica del linguaggio di fede non è data dal fatto che esiste un criterio razionale stringente per stabilire il perché della propria fede. La fede, avendo come oggetto la rivelazione del mistero di Dio comunicato all'uomo, è del tutto soprannaturale e pertanto trascende ogni dimostrazione razionale. Indubbiamente, crediamo perché ci sono veri, fondati motivi per credere, ma l'adesione alla rivelazione e al suo contenuto soprannaturale è effetto della grazia divina. Il nostro assenso alle verità di fede lo prestiamo non a motivo della loro intrinseca evidenza, ma per l'autorità di Dio che ce le rivela. E' Lui stesso in persona che col lume della fede ci fa aderire liberamente, ma con fermezza incondizionata a quanto Egli ci rivela. Non è l'esperienza vitale, propria di ognuno, che causa l'adesione alla rivelazione, ma è lo Spirito Santo, che interiormente muove il cuore e lo rivolge a Dio, apre gli occhi della mente e dà a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità (3).

In secondo luogo, il criterio teoretico della verifica del linguaggio teologico, come abbiamo già spiegato, non è l'*analogia* intesa in senso storico, ma l'*analogia* in senso metafisico, trascendente. Anziché usare questo termine, noi preferiamo usarne un altro, denominandolo *omogeneità sostanziale*, la quale assicura l'identità del contenuto di fede anche attraverso l'uso di termini diversi adoperati dal Magistero nel corso della storia. L'analogia di tipo storico non salvaguarda l'identità del contenuto degli asserti di fede, perché essi, espressi con termini di valore metafisico, universale, non sono, oggi, esprimibili con termini nuovi, soprattutto a motivo della carenza di categorie adeguate nell'ambito del nostro ambiente culturale. D'altra parte, non perché un ambiente culturale esercita una forza egemo-

(1) SCHILLEBEECKX, *L'Intelligenza della fede*, p. 34.

(2) ID., *o.c.*, p. 105.

(3) Cf. Conc. Vat. II, Cost. *Dei Verbum*, n. 5.

ne, è di per se stesso capace di esprimere meglio il senso di un asserto di fede. La capacità espressiva, semantica, di una categoria dipende dallo spessore metafisico trascendente di cui essa è dotata. Lo spessore metafisico di una categoria, essendo universale e trascendente lo spazio e il tempo, è in grado di veicolare per sempre lo stesso senso del contenuto di fede. Di conseguenza, se un determinato ambiente culturale, non possiede delle categorie veramente universali, si impone la conversione di tale ambiente, « così da fargli ricuperare quegli elementi essenziali della visione metafisica atti ad esprimere la dimensione trascendente della fede cristiana » (4). Pertanto la omogeneità sostanziale tra le eventuali espressioni attuali di fede e quelle del passato è un valido criterio teoretico interno di verifica del linguaggio teologico e dell'unità di fede. L'analogia di tipo storico da sola è intrinsecamente insufficiente e quindi va respinta.

2. *L'ortoprassi non è il criterio primario della verifica del linguaggio teologico e dell'unità di fede.*

L'ortoprassi non può avere una priorità assoluta rispetto al criterio dell'omogeneità sostanziale e al criterio dell'accettazione da parte della comunità di fede. Infatti, l'ortoprassi significa l'azione in quanto è retta, cioè conforme alla legge morale. Ora alla costituzione dell'azione, in quanto retta, si richiedono due elementi: la conoscenza dell'azione in quanto è conforme alla legge morale e la posizione in essere dell'azione da parte dell'agente libero. Se non c'è la conoscenza della rettitudine dell'azione da parte dell'intelletto, non è possibile porre un'azione retta. La conoscenza retta precede l'agire retto. La volontà, per quanto libera, è sempre un appetito razionale, che cioè desidera in bene in quanto è appreso dall'intelletto. Se la volontà vuole essere « razionale », deve seguire il retto giudizio della mente.

Fondamentalmente, il bene è tale intrinsecamente in se stesso e non già perché comandato. La radice o fondamento primo e assoluto dell'agire morale, dell'atto moralmente buono, è Dio nella sua essenza e nella sua sapienza, per cui egli vuole qual-

(4) G. B. MONDIN, *Criteri di verifica del linguaggio teologico*, in *L'Osservatore Romano* 21.6.1975, p. 3. (Recensione del libro di SCHILLEBEECKX, *L'intelligenza della fede*, tr. it., Roma 1975).

cosa perché è per sua natura buono, in quanto è partecipazione della sua essenza e della sua sapienza. La volontà divina, in quanto s'identifica con l'essenza e la sapienza in Dio, è *anche essa* il fondamento ultimo dell'agire morale. « L'essenza o l'*esse* divino ... deve essere chiamata fondamento ultimo del valore morale e dell'ordine morale ».

« La ragione divina è l'archetipo, l'analogato principale nell'ordine morale, l'esemplare di ogni "retta ragione"; è dunque anche la norma suprema della moralità ».

« Infine la volontà divina, essenzialmente retta perché identica alla sua norma, è l'esemplare di ogni volontà moralmente buona. Essendo esclusa ogni distinzione reale fra questi principi, la volontà divina non deve in alcun modo essere pensata come subordinata a un valore ideale e impersonale: il valore che essa deve amare è l'essere divino stesso, il quale comprende in sé tale volontà, è tale volontà. E la rettitudine essenziale di quest'ultima non è un dato che essa troverebbe in sé: Dio non trova niente, Dio non "si trova": è con tutta la forza, con tutta la spontaneità, l'indipendenza e l'incondizionalità del suo atto puro di essere. E la volontà divina è identica a quest'atto puro. E' per questo che la santità divina è l'esemplare trascendente di ogni valore morale » (5).

Se l'ortoprassi non è il fondamento ultimo dell'agire morale retto, molto meno può essere il fondamento della verità in generale e della verità di fede in particolare. Erigendo l'ortoprassi a criterio primario della verifica del linguaggio teologico e dell'unità di fede si viene logicamente a sostenere che essi non sono di per sé espressivi della verità, ma ricevono tale proprietà dalla volontà umana, che con il suo agire si costituisce criterio del vero e del bene. Ora tutto questo è assolutamente impossibile. La verifica della verità di un linguaggio dipende dalla capacità dei termini di esprimere la verità di cui essi sono portatori o veicoli. I termini, a loro volta, sono capaci di esprimere la verità in quanto sono segni dei concetti mediante i quali noi la conosciamo. La verità dei concetti non dipende affatto dal retto agire umano, ma dalla realtà che essi ci fanno conoscere. Se l'agire umano in quanto retto non può fondare la verità *di se stesso*, perché deve presupporre la ragione che illumina la volontà ordinandole di comportarsi secondo i dettami della legge morale naturale e cristiana; a mag-

(5) J. DE FINANCE, *Etica generale*, Cassano - Bari 1975, p. 212.

gior ragione, non può creare la verità del linguaggio teologico, il quale, esprimendo il mondo soprannaturale, deve presupporre la rivelazione divina, quale mezzo per conoscerlo oggettivamente, come è in se stesso.

L'agire ortopratico è cristiano se si conforma alla legge morale di Cristo. Ma la conformità alla legge morale di Cristo presuppone ai fini della sua possibilità la conoscenza di detta legge e della persona stessa di Cristo, che ne è l'Autore. Quindi la rivelazione di Cristo e della sua legge, nonché l'aiuto della sua grazia, sono la causa dell'agire ortopratico cristiano. Di conseguenza, deve essere completamente ribaltata l'affermazione del nostro A., il quale sostiene che « l'agire cristiano ortopratico non è pertanto la conseguenza di una comune unità di fede già data previamente, ma è il *modo* in *cui* si realizza concretamente questa convinzione e unità comune » (6). Infatti l'agire cristiano che comporta l'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo per amore di Dio, in base all'esempio di Cristo e sotto l'influsso della sua grazia, presuppone la fede teologale, cioè l'adesione al mistero della vita intima di Dio rivelata nel suo Figlio Gesù Cristo con la potenza dello Spirito Santo. Per agire cristianamente, si deve presupporre la fede cristiana, la quale è e deve essere data già *previamente* all'agire cristiano. Se non si sa cosa sia l'agire cristiano, non si può agire cristianamente. Il conoscere, in ogni campo, precede, *ratione originis*, l'amore; ciò è vero primariamente in Dio stesso, nella cui vita intima la generazione del Figlio (la Verità in persona), che avviene per via di conoscenza, precede *ratione originis* la processione dello Spirito Santo (l'Amore mutuo, personale del Padre e del Figlio), che avviene per via di volontà. L'unità di fede non si realizza attraverso l'agire ortopratico, essendo essa uno dei principi che ontologicamente e gnoseologicamente lo precedono. La fede è un dono di Dio, che ci viene infuso allo scopo di credere come *vero* tutto il mistero di Dio che a noi si rivela, affinché possiamo realizzare una unione d'amore con Lui. Ma è possibile realizzare un'unione d'amore con Dio se prima non lo si conosce? « Colui che si avvicina a Dio deve credere che egli esiste e che è rimuneratore di quelli che lo cercano » (7). A monte dell'agire ortopratico, c'è la fede che dà il senso, la direzione determinata dell'agire cristiano. Così la visione escatologica dell'esistenza umana e dell'intero universo quale ci viene offerta dal Cristianesimo è totalmente opposta a quella del

(6) *O.c.*, p. 105.
(7) *Eb.* II. 6.

marxismo, perché la *Weltanschauung* cristiana è totalmente opposta a quella marxista. « L'azione cristiana ha una ispirazione diversa dalla rivoluzione marxista e il termine della storia non è inteso nello stesso senso da una parte e dall'altra » (8).

Il fondamento della prassi e quindi della escatologia (o salvezza finale) non è il futuro in quanto tale, ma è Cristo stesso. L'oggetto della fede cristiana è già tutto perfetto in Cristo e pertanto esso è vero in se stesso e contiene in se stesso la garanzia assoluta della sua verità e della sua verifica. Il nostro conformarci a Cristo, che è l'oggetto del nostro agire nella prospettiva del futuro sia della presente vita come di quella oltre la morte (escatologia), mutua la sua verità, quanto al contenuto, da Cristo stesso, e la sua realizzazione dalla grazia divina e dalla nostra corrispondenza alla chiamata di Cristo. La struttura essenziale della nostra conformità a Cristo è data dalla rivelazione che Cristo ci ha fatto di se stesso con la sua dottrina e con la sua vita. Il nostro realizzarci effettivo in Cristo dipende anche da noi, esso però non contiene di per sé la verifica della verità del linguaggio teologico e della unità di fede, ma ne è solo il segno, la manifestazione. La fede, sia pure in modo informe, può esistere anche senza la virtù teologale della carità, cioè senza la prassi cristiana.

Il futuro non può essere interpretato *solo* teoreticamente, se lo si considera come realizzazione progressiva della persona nel suo conformarsi a Cristo, ma deve essere interpretato *teoreticamente* nel senso che la persona non può realizzarsi in qualsiasi modo, ma secondo delle *direttive* precise e valide, capaci di realizzarla secondo come Cristo stesso ha stabilito: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola; chi non mi ama, non osserva le mie parole » (9).

Ora l'ortoprassi cristiana è *toto caelo* diversa dalle ortoprassi di natura immanentistica e terrestre. « Solo l'interpretazione è capace di determinare delle direttive valide per la trasformazione della storia. Per un cristiano questa è già di fatto orientata in maniera decisiva da un evento: l'atto della morte e risurrezione di Cristo. Ed è innanzitutto di questo evento salvifico che bisogna interpretare il senso, poiché esso già dà alla storia la sua direzione effettiva » (10).

(8) C. DUMONT, *Nuove dimensioni della teologia*, tr. it., Milano 1972, pp. 51-2.
(9) *Gv.* 14, 23 - 24.
(10) DUMONT, *o.c.*, p. 54.

Il cristianesimo, come afferma il nostro A., è indubbiamente un rinnovamento dell'esistenza, ma perché, aggiungiamo noi, contiene, anzi *è* la visione unicamente vera di Dio, dell'esistenza umana e del cosmo, nonché la forza rinnovatrice dell'uomo. Gesù dice di se stesso: « Io sono la via, la verità e la vita » (11). A proposito di questo testo così importante per il nostro agomento, il P. I. de la Potterie così si esprime: « tutto induce a credere che Gesù ci conferisca la *vita* del Padre proprio col *dono della verità*. Il che equivale a dire che il terzo termine del versetto, *he zoè*, spiega direttamente il primo, *he odòs*: Gesù è la *via verso il Padre* perché ci dona la *vita del Padre*; ma il secondo termine, *he alétheia*, indica il mezzo per arrivare a questo fine: questa vita del Padre ci è donata nella *verità* rivelata da Gesù. Il tutto potrebbe essere parafrasato così: Gesù è la via verso il Padre, ci conduce al Padre, in quanto è la verità e quindi ci fa partecipare alla vita del Padre » (12). Gesù ci comunica la vita divina in quanto è la verità. La vita, il retto agire presuppongono l'essere in quanto intelligibile, vero. L'A. stesso riconosce che « la fede non può essere interpretata a piacimento » (13). Perché? Per la ragione molto evidente che il suo contenuto è indipendente assolutamente dal conoscere e dall'agire dell'uomo. L'uomo nei riguardi del *senso* della rivelazione deve essere in un atteggiamento di dipendenza continua da Dio. Indubbiamente, l'elemento teoretico e conoscitivo della verifica del linguaggio teologico e dell'unità di fede funziona all'interno della Comunità di fede, che vive la sua esistenza e prassi cristiana, ma non è costituito da questi due elementi i quali presuppongono, invece, la verità di fede.

Non si può negare che ci sia un influsso reciproco tra la conoscenza e l'amore; tuttavia il conoscere specifica l'amore nell'ordine della causa formale. L'amore rende più facile la conoscenza dell'oggetto, perché libera la conoscenza da tanti ostacoli che le impedirebbero di applicarsi a conoscere l'oggetto, ma il conoscere in quanto tale rimane sempre l'attività propria dell'intelletto. L'intelletto ha il primato nell'ordine di specifi-

(11) *Gv.* 14, 6.

(12) I. DE LA POTTERIE, *Gesù verità — Studi di cristologia giovannea* — Torino 1973, pp. 121 - 2. Lo stesso A., nel corso del suo studio mette in evidenza che questa interpretazione non è puramente funzionale, ma ha valore *ontoiogico, metafisico,* perché « ci rivela anche... ciò che è Cristo nella propria persona, ciò che è *nella sua preesistenza,* nelle relazioni trinitarie tra il *Figlio e il Padre* » (*O.c.,* p. 123).

(13) *L'intelligenza della fede,* p. 99.

cazione, la volontà nell'ordine della causa efficiente. Così l'ortoprassi cristiana contribuisce a mettere in evidenza che le verità di fede, vissute nella pratica, attualizzano il vero scopo della esistenza umana, pur non essendo il loro fondamento. L'ortoprassi non costituisce la garanzia dell'unità della stessa fede, ma la presuppone.

Infine, non si può contrapporre l'ortoprassia alla metafisica, perché il criterio del bene, che ispira e dirige l'azione in quanto retta, si fonda sull'affermazione del primato dell'essere che si impone originariamente sul nulla. Il principio del primato del bene fa una cosa sola con il principio del primato dell'essere, ma resta sempre vero che una cosa è buona perché è e non viceversa. « Alla centralità del principio dell'ortoprassi deve essere sostituita la centralità del principio della partecipazione, che eminentemente esprime l'indissolubile legame che ogni ente ha con l'Essere » (14). Ogni ente razionale, in tanto può realizzare il bene morale e quindi incarnare i valori, in quanto è in immediata dipendenza dal Sommo Bene e Sommo Valore, che è l'Essere per essenza. L'ortoprassi rimanda al principio della intelligibilità dell'essere e questo, a sua volta, al principio dell'assolutezza dell'essere e al suo primato radicale. La assolutezza dell'essere in quanto essere compete solo all'Essere assoluto, il quale pertanto è la norma primaria di ogni retto agire. L'errore del nostro A. è quello di voler elevare la prassi, l'esperienza religiosa, a principio supremo di verificazione del linguaggio teologico e dell'unità di fede. *L'esperienza religiosa, se non si fonda sulla vera dottrina, è soggetta ad ogni sorta di errore e di permissivismo nel campo morale e religioso.* Non intendiamo però negare ogni valore all'ortoprassia. « Anche l'ortoprassia è un criterio legittimo perché la fede, oltre che adesione dell'intelletto e della volontà alla verità rivelata, e soprattutto al Rivelante, è anche impegno attivo d'amore verso Dio e verso il prossimo. *Ma non per questo è lecito preporla alla ortodossia e contrapporla alla metafisica* » (15). L'impegno nell'ordine dell'amore porta alla trasformazione dell'uomo e dell'ambiente in cui egli vive. La prassi dà un nuovo volto all'uomo, alla società, ma sempre se è conforme alla verità.

L'A. ha ribadito ultimamente ne *Il ministero della Chiesa* il suo pensiero riguardo al rapporto tra ortodossia e ortoprassi, asserendo che la prassi della comunità cristiana « costituisce di

(14) MONDIN, *l.c., p. 3.*

(15) MONDIN, *l.c., p. 3.*

fatto lo spazio dove nasce la teologia e la teoria costituisce di fatto una funzione della prassi » (p. 150). Ora la teologia, essendo la riflessione del credente sulla rivelazione, deve rivolgere la sua attenzione verso le fonti della rivelazione, interpretate autenticamente dal Magistero. Poiché la rivelazione è fatta alla Comunità ecclesiale, diretta dai legittimi Pastori, è chiaro che la teologia ha come spazio o luogo di nascita la Comunità ecclesiale considerata nell'insieme della sua vita di fede e di azione. L'oggetto primario della teologia non è la prassi della comunità cristiana, ma Dio, che nel mistero della sua vita intima si rivela all'uomo, e in quanto tale è l'origine della prassi della Comunità cristiana. Di conseguenza, la teoria e, nel caso nostro, la teologia, non costituisce né di fatto né di diritto una funzione della prassi, perché il suo oggetto primario non è determinato e costituito dalla prassi cristiana, ma da Dio che si rivela nel suo mistero. La teologia, in quanto tale, è indipendente dalla prassi, perché non mutua la sua struttura e il suo valore da essa. E' la fede che origina la prassi e la specifica e la costituisce cristiana, come pure è la fede che origina la teologia e la specifica e la costituisce cristiana. Il teologo prima di occuparsi della prassi della Comunità deve occuparsi di Dio, che fonda e dirige per mezzo dei legittimi Pastori la Comunità e a questa comunica il mistero della sua vita intima. « La Chiesa universale è un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (S. CIPRIANO, *De Orat. Dom.* 23; P L 4, 553; Hartel III A, p. 285; cf. Conc. Vat. II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 4, p. 127). La struttura della Comunità ecclesiale è essenzialmente trinitaria e pertanto la prassi cristiana della Comunità deve essere illuminata e diretta dalla struttura che la costituisce tale.

I testi del passato, al contrario di quanto pensa l'A., devono essere interpretati indipendentemente dalla situazione presente in cui si trova l'interprete, e quindi nell'autentico significato, quale esso fu inteso dai loro autori. Se ci avviciniamo ai testi del passato con la nostra precomprensione attuale, noi falsiamo il loro genuino significato e rischiamo di far dire ad essi tutto il contrario di quello che intendevano dire i loro autori. Questo comportamento non è « ideologico », come vuole l'A., ma è oggettivo, leale e corrisponde alla tendenza naturale dello spirito umano, fatto da Dio per conoscere la verità, che è la conformità dell'intelletto all'essere (adeguatio rei et intellectus).

L'A. ha sposato da tempo la tesi che valorizza la sponta-

neità creatrice della comunità ecclesiale e ne dà una prova eloquente nell'opera che abbiamo citata.

La nostra interpretazione è avvalorata dal giudizio di eminenti studiosi. Il P. A Vanhoye, Professore all'Istituto biblico di Roma, esaminando il modo con cui Schillebeeckx interpreta i testi del Nuovo Testamento relativi al ministero della Chiesa, constata una sua tendenza di fondo a minimizzare il ruolo degli Apostoli per mettere in evidenza il valore e l'importanza della *spontaneità creatrice* delle comunità. Per il P. Vanhoye è inesatto il principio secondo il quale per il N. Testamento ciò che nasce spontaneamente dalla base sarebbe riconosciuto come dono di Dio. Sintetizzando il suo giudizio su Schillebeeckx, P. Vanhoye conclude così: « Le posizioni che il p. Schillebeeckx prende a proposito del ministero nella Chiesa non possono avvalersi del Nuovo Testamento. *La sua dimostrazione è falsata da difetti di metodo, da una frequente assenza di rigore scientifico, da affermazioni unilaterali* » (A. VANHOYE, in *Nouvelle Revue Théologique*, 104 (1982) 737. Non meno severo è il giudizio sempre sulla stessa Rivista (738-748) espresso dal P. H. CROUZEL, Professore di storia della Chiesa antica a Tolosa. Si può consultare anche P. YVES CONGAR in *Recherches de Sciences philosophiques et théologiques* (1982).

Ora l'atteggiamento del nostro A. circa il problema del ministero nella Chiesa non può essere approvato, poiché attribuisce un ruolo indebito alla comunità di base (la Chiesa dal basso), cioè una *spontaneità creatrice* nella reinterpretazione dei testi sacri, che, se accettata, porta al relativismo dogmatico. Con questo non intendiamo minimizzare il « sensus fidelium » nella Chiesa, come vedremo nel paragrafo seguente.

3. *L'accettazione ecclesiale della verità di fede.*

L'accettazione della verità di fede da parte della comunità ecclesiale, su cui insiste il nostro A., è anch'essa criterio legittimo (ma a determinate condizioni) per riconoscere che una verità appartiene al campo rivelato. In effetti, la fede è infusa ai singoli credenti, ma in quanto fanno parte della Chiesa, che è la Comunità dei credenti. La Chiesa non è un coacervo di individui che vivono ciascuno per conto proprio, ma è una autentica comunione di persone che devono vivere la stessa vita di fede, di speranza, di carità, cioè la stessa vita di grazia. La

Chiesa è un autentico organismo soprannaturale di cui i fedeli sono le membra e Cristo è il Capo, dal quale fluisce la vita divina nelle singole membra. Questo comporta di necessità una *unica* fede, (una fides: Ef. 4), cioè un identico contenuto o messaggio che tutti devono accettare come vero per poter realizzare una identica comunione di vita. Una identica vita cristiana esige una identica dossologia. Il soggetto della fede è tutta la comunità cristiana, che è composta di Pastori e di fedeli. La Chiesa è il Popolo di Dio in cammino verso l'escatologia sia intermedia che finale ove la fede cederà il posto alla visione. Pertanto l'accettazione di una verità in quanto appartenente al patrimonio della rivelazione, da parte del popolo cristiano, è di per sé un legittimo, sebbene non primario criterio di verifica della ortodossia. In effetti, questo non ha la sua fonte primaria nella comunità dei fedeli, ma nello Spirito Santo, che infondendo lo stesso lume di fede a tutti i fedeli, li spinge sotto la direzione del Magistero soavemente a credere le stesse verità.

Ora, il nostro A. parla del *sensus fidelium* o senso della fede della comunità quale parte essenziale del principio di verificazione dell'ortodossia, specificando pure la struttura della Chiesa quale comunità di fede, ma minimizzando la funzione del Magistero. La comunità di cui si parla in questo criterio non può essere una comunità qualsiasi, ad es. una « comunità di base », una comunità locale, ma deve essere la comunità strutturata gerarchicamente, che fa capo al Romano Pontefice e al Collegio episcopale dal cui magistero vivo e autentico dipende l'esatta interpretazione della S. Scrittura e della S. Tradizione e quindi il riconoscimento e la proposizione di una verità in quanto appartenente al campo della rivelazione (16). L'unità della fede della comunità è assicurata e garantita dal Magistero vivo del Papa e del Collegio episcopale unitamente a lui. Il *sensus fidelium* è garanzia dell'ortodossia in quanto è autenticato dal Magistero vivo della Chiesa. Di conseguenza, il criterio di accettazione da parte della comunità ecclesiale non esclude, ma include l'accettazione dell'insegnamento del Magistero sia solenne che ordinario. Questo è norma prossima di verità anche per il teologo. Perciò l'A. è in errore, quando sostiene che il Magistero non è norma di verità, perché è subordinato alla Scrittura; la Scrittura è norma remota, il Magistero è norma prossima di verità.

(16) Cf. Cost. *Dei Verbum* del Conc. Vat. II, n. 10.

4. *La funzione del Magistero.*

Il nostro A., esponendo il suo pensiero sulla funzione del Magistero ecclesiastico intorno ai criteri teologici concernenti la rettitudine del linguaggio teologico e l'unità di fede, ritiene che l'esercizio del magistero autentico non sia più quello di « vigilare » sulla ortodossia della fede della Chiesa, nonché dei suoi teologi, ma di regolare pastoralmente l'uso credente del linguaggio. Questo cambiamento deriverebbe dalla situazione attuale di *insuperabile pluralismo* creatasi nella comprensione della fede.

Dopo il Concilio Vaticano II si è molto discusso sul pluralismo nel campo teologico. Il parere dei teologi non è stato unanime sull'argomento. Alcuni ritengono che il Vaticano II ha soppresso il Vaticano I, sostituendo al primato del Papa la collegialità episcopale, all'infallibilità del Papa e dei Vescovi l'indefettibilità dell'insieme dei membri della Chiesa, al valore soprannaturale della fede le ricerche modellate sulle scienze umane. Altri ritengono che le definizioni esprimerebbero unicamente un momento della vita cosciente della Chiesa, non già delle verità definitivamente acquisite, mentre la teologia avrebbe come compito la riflessione sulla vita attuale della comunità credente più che uno studio sulla rivelazione. L'A., come abbiamo fatto rilevare nella introduzione al nostro lavoro, in sostanza difende questa tesi. Accettando la tesi rahneriana del « pluralismo insuperabile », l'A. non si accorge che il suo intento di rendere accessibile il messaggio evangelico agli uomini del nostro tempo diventa irrealizzabile. Infatti, la pluralità delle filosofie, oggi dominante nell'ambito della cultura, comporta una pluralità di visioni della realtà diametralmente opposte alla visione cristiana della realtà, per cui un dialogo tra le filosofie e il cristianesimo si manifesta chiaramente impossibile. Come è possibile conciliare l'idealismo assoluto, il materialismo dialettico, l'esistenzialismo ateo, lo strutturalismo e il neo-positivismo con la rivelazione cristiana? I Padri della Chiesa dialogarono col platonismo, col neoplatonismo e con lo storicismo; S. Tommaso d'Aquino dialogò con l'aristotelismo e la cultura araba, perché tali filosofie non erano immanentistiche, ma aperte alla trascendenza. Non dialogarono, invece, con l'epicureismo, perché era una filosofia atea e materialistica. Nella visione del reale, propria della filosofia platonica e aristotelica, c'era una chiara, sebbene non perfetta, concezione del Trascendente. Il messaggio cristiano si trovò davanti a filosofie dell'« essere e dell'oggettività » e poté trovare un punto d'innesto per iniziare

un dialogo, che fu certamente fruttuoso. Il Cristianesimo purificò tali filosofie e se ne servì come di strumento razionale per conquistare gli spiriti all'infinita ricchezza del suo messaggio. Al contrario, le filosofie moderne escludono positivamente la trascendenza di Dio e il suo potere di autorivelarsi all'uomo, nonché l'ingresso di Dio nella storia umana, perché la realtà assoluta per esse si identifica col mondo della nostra esperienza. L'Assoluto è l'uomo, il quale è il centro della realtà. Non ha senso per l'uomo moderno l'accettazione di una verità che venga dall'esterno; tutto è interiore e immanente al mondo umano, che è l'apice della totalità del reale. Dio, rivelazione, Incarnazione per la filosofia moderna sono soltanto dei « simboli », che servono ad evidenziare il bisogno dell'uomo di autotrascendersi, dirigendosi non verso la linea verticale, ma verso una ulteriore linea orizzontale (trascendenza orizzontale o immanente).

All'osservazione del nostro A., il quale ritiene che bisogna cambiare le formule dogmatiche antiche con nuove espressioni linguistiche, si deve far rilevare che non è questione di linguaggio, ma di *sostanza.* La nuova ermeneutica è l'espressione di una nuova metafisica che si oppone a quella classica e cristiana. Perciò prima di parlare di ermeneutica, bisogna discutere sulla validità della nuova metafisica o concezione del reale. La nuova metafisica propone una visione del reale assolutamente insostenibile. Il messaggio cristiano presuppone una visione del reale non in senso soggettivo e immanentistico, ma in senso oggettivo e trascendente. Non è la Chiesa, in quanto propone il messaggio di Cristo, che deve cambiare o adeguarsi al mondo moderno, ma è il pensiero moderno che deve cambiare, non erigendo più l'uomo al centro dell'universo e al posto del vero Assoluto.

Inoltre, la pluralità delle filosofie cui l'A. si richiama è un segno evidente della pluralità delle concezioni circa l'essenza metafisica del reale. Se tale pluralità è insuperabile, ne consegue l'impossibilità tra gli uomini d'intendersi su questioni essenziali riguardanti l'uomo e il mondo e Dio.

Tale pluralismo, avverte l'A., si ripercuote anche nel campo teologico, per cui si assiste ad una *pluralità di teologie* che comporta a sua volta un pluralismo insuperabile e quindi l'impossibilità tra i teologi d'intendersi tra di loro e di portare un giudizio oggettivo sulla dottrina dei loro colleghi circa la fedeltà al dogma o meno. Gli sforzi che d'ora in poi si faranno per ridurre a sintesi concezioni pluralistiche, daranno a loro

volta origine ad un nuovo pluralismo prolungando così la serie all'infinito. Diverse teologie saranno inevitabili e così, secondo l'A. sarà impossibile pronunziare un giudizio critico di condanna circa l'indole eretica di un altro teologo, che nega un dogma già definito, poiché egli potrebbe partire da alcuni suoi presupposti che a noi sono estranei.

Se questa è la situazione d'insuperabile pluralismo creatasi nel campo teologico in seguito all'insuperabile pluralismo nel campo filosofico, ne consegue che la funzione del Magistero ecclesiastico non sarà più quella di vigilare sull'ortodossia della Chiesa e dei teologi, ma di limitarsi a regolare il linguaggio, stabilendo di tanto in tanto quello che in una determinata epoca si deve credere, lasciando libero lo spazio ad altre formulazioni di linguaggio, dettate dal cambiamento delle epoche socio-culturali. Ma una volta ammesso il pluralismo insuperabile sia in campo filosofico che teologico, il Magistero si troverà nell'assoluta impossibilità d'intervenire per giudicare se una tesi è fedele o meno al dogma. Dal momento che ciascuno nel criticare il dogma può partire da alcuni presupposti che a noi sono estranei, nessuno può impedirgli di avanzare una interpretazione del dogma che ne falsi il contenuto. Anch'egli sarà nella verità, dal momento che noi stessi, secondo l'A., non abbiamo compreso del tutto il dogma in questione e non lo abbiamo situato sufficientemente nel suo orizzonte storico e non lo abbiamo confrontato con gli altri orizzonti di comprensione che si trovano nella Bibbia e nella tradizione di fede della Chiesa.

Ora per criticare un teologo circa la sua ortodossia, non occorre comprendere del tutto il dogma che egli nega, cioè non si richiede la conoscenza esaustiva, basta quella apprensiva. Piuttosto dal pensiero espresso dall'A. si deve dedurre che la funzione del Magistero istituito da Cristo nella Chiesa non consiste nella missione di insegnare, di istruire, di fare discepole tutte le nazioni annunziando loro tutto quello che Cristo ha comandato di dire, ma di regolare l'uso credente del linguaggio di epoca in epoca per cui dovranno esserci nella Chiesa tante interpretazioni del mistero di Dio e quindi dei dogmi, quante saranno le differenti epoche storiche. Ma queste interpretazioni rispetteranno l'intangibilità del dogma? L'A. risponde ricordando che la confessione cristiana della fede viene presentata soltanto *in una interpretazione teologica.* Bisogna intendersi circa il contenuto di queste due espressioni. La confessione della fede cristiana esprime la fede della Chiesa in una

verità *in quanto rivelata* da Dio e proposta dal Magistero alla credenza di tutti i fedeli. Se per *interpretazione teologica* si vuole intendere la determinazione esatta e infallibile del contenuto di una verità divinamente rivelata, fatta dal Magistero con l'assistenza dello Spirito Santo, allora in questo senso si può dire che la confessione cristiana della fede viene presentata soltanto in una *interpretazione teologica.* Il Magistero, in quanto propone una verità rivelata, dà la vera e unica interpretazione teologica, cioè del pensiero di Dio in merito alla verità proposta alla fede della Chiesa. Se, invece, per interpretazione teologica, si vuole intendere la riflessione fatta dai teologi intorno ad una verità rivelata, allora si deve esaminare se la interpretazione data rispecchi il contenuto del dogma oppure lo mutili o lo falsifichi. Nel caso che l'interpretazione teologica falsifichi la confessione di fede e quindi la fede stessa, è chiaro che fede e interpretazione teologica non coincidono affatto.

L'A. asserisce che « il pluralismo *teologico* implica sempre un pluralismo nella comprensione di fede del credo stesso » (p. 86). L'affermazione deve essere precisata. Se per pluralismo teologico s'intende una pluralità di interpretazioni, che mutila o nega la fede o il credo stesso, l'affermazione è da rigettarsi, perché il senso di un contenuto dogmatico è univoco e immutabile. Se, invece, per pluralismo teologico s'intende la considerazione dei molteplici aspetti sotto i quali un dogma può essere considerato (si tenga presente la diversità di angolatura sotto la quale il mistero trinitario è visto dalla teologia orientale e dalla teologia occidentale), allora si deve dire che esso non implica un pluralismo nella interpretazione di *fede* del credo stesso. E' inammissibile il pluralismo teologico in senso dogmatico (pluralità di più fedi opposte tra di loro), mentre è ammissibile e legittimo il pluralismo teologico rettamente inteso.

A causa del pluralismo dottrinale, che è insuperabile, l'A. ritiene che una verifica puramente *teoretica* di ortodossia o eterodossia sembra semplicemente impossibile. A questa impossibilità soggiace anche il Magistero, il quale, a motivo dei suoi presupposti dottrinali particolari, non è in grado di comprendere altre posizioni dottrinali e giudicarle a favore o contro la fede. A questo punto, l'A. porta in ballo il Nuovo Catechismo Olandese, di cui è stato l'ispiratore, per sostenere che i presupposti « romani », dai quali è partita la S. Sede e quindi la Commissione cardinalizia nel darne un giudizio critico, non possono essere accettati dai teologi olandesi, i quali, a motivo

della condizione umana, non si trovano sulle stesse posizioni della Autorità Romana. Ciò si verificherebbe, aggiunge l'A., anche se un gruppo di terzi interponesse i suoi buoni uffici tra Roma e i teologi olandesi. Si ripresenterebbe la questione se questa terza istanza sia in grado in *tutti i casi* di emettere un giudizio. Insomma, per il nostro A., il Magistero della Chiesa, a motivo del nuovo pluralismo dottrinale insuperabile, non è in grado di decidere da solo se una dottrina sia favorevole o contraria alla fede. Si richiede pertanto il criterio dell'ortoprassi per decidere se una tesi è favorevole o contraria alla fede! In una parola, il Magistero viene dall'A. svuotato del suo compito specifico, che è quello di esporre, di custodire e diffondere la pienezza della rivelazione, la quale supera infinitamente ogni intelletto creato.

L'A. non salva la funzione specifica del Magistero riducendola ad una pura regolazione pastorale dell'uso credente del linguaggio. Ridurre la funzione del Magistero ad una regolazione del linguaggio significa limitarne la natura. La funzione del Magistero è quella di insegnare la verità rivelata, il mistero salvifico nella sua globabiltà e nelle sue parti, rispettandone l'integrità. Per poter svolgere tale funzione, il Magistero deve rendersi conto della verità divina che insegna, deve capirne il senso, formularne l'enunciato e, solo a questa condizione, potrà regolare l'uso del linguaggio adatto ad esprimere il contenuto della rivelazione. La regolazione del linguaggio presuppone la conoscenza della verità da insegnare. Per questo motivo, il Magistero possiede il «carisma certo della verità» (17). L'uso del linguaggio, dei termini e non già dei concetti, può essere alle volte condizionato storico-culturalmente, ma questo non comporta che ciò che viene definito sia soggetto a cambiamento a seconda delle determinazioni socio-culturali.

La funzione del Magistero nel regolare il linguaggio nella Chiesa, a giudizio del nostro A., urge in modo particolare ai nostri tempi in cui si è affermato un pluralismo culturale insuperabile. Di volta in volta esso deve stabilire l'uso del linguaggio ecclesiastico che conservi, senza precluderla, la possibilità di formulazioni alternative diverse. La posizione dell'A. non è accettabile. Non è vero che i dogmi sono veri *soltanto* in connessione con il problema a cui rispondono. Il dogma è tale in modo assoluto nel senso che la sua verità non dipende dalla

(17) Conc. Vat. II, Cost. *Dei Verbum*, n. 8.

situazione storica che ne occasionò la definizione. Né una volta definito, un dogma rimane aperto per altre alternative possibili. La situazione storica può contribuire a mettere in evidenza altri aspetti del dogma, non già a mutare il contenuto del dogma. Il Magistero ha il carisma certo dell'assistenza divina in virtù della quale è in grado di vedere tra le diverse posizioni teologiche dove è la verità. I dogmi non sono dei semplici « modelli per la nostra reinterpretazione teologica, fedele al Vangelo, dell'unica fede cristiana » (18). Essi sono l'espressione della fede della Chiesa, la quale deve essere la norma di tutti i credenti, perché interpretazione autentica della Scrittura e della Tradizione. Il Magistero è essenzialmente un aspetto del ministero pastorale, ma con il compito preciso di definire la verità rivelata e di proporla autoritativamente a tutto il popolo cristiano. Sotto questo aspetto e contro il parere dell'A., il Magistero può e deve dirsi « una istituzione dottrinale ».

Altrove l'A. dichiara di non optare né per un magistero di teologi, né per un magistero di esegeti, contro il magistero ecclesiastico (19), ma dal modo come « reinterpreta » Nicea, Calcedonia e Trento (la presenza reale di Cristo per via di transustanziazione viene ridotta a transfinalizzazione e transignificazione), la funzione del Magistero perde sostanzialmente suo valore. Essa non sarebbe obbligante rispetto al teologo che vive in un ambiente culturale diverso da quello in cui furono celebrati i Concili e che ha il compito di rendere il dogma accessibile agli uomini del proprio tempo. Nel pensiero del nostro A., la fede degli Apostoli, la Scrittura ispirata e la determinazione dell'ortodossia della fede fornita dal Magistero ecclesiastico non si conciliano affatto con l'istanza ermeneutica e con l'accoglimento del principio o criterio di proporzionalità.

Ma c'è di più. Il nostro A. parlando del N. Testamento nel suo valore normativo afferma che è « fondato sull'esperienza delle comunità di Cristo » (20). Ora ci si deve domandare: che cosa è questa « esperienza »? Queste comunità erano acefale, indipendenti le une dalle altre oppure erano dirette dagli Apostoli e dai loro rappresentanti? Dal modo come l'A. si esprime appare che l'esperienza di Gesù fatta dalle prime comunità cristiane non era diretta da un insegnamento ufficiale, autoriz-

(18) ID., *o.c.*, p. 115.

(19) *Gesù, La storia di un vivente*, p. 33.

(20) ID., *o.c.*, p. 53.

zato da Gesù stesso intorno a Lui, ma era « delimitata internamente dall'offerta storica stessa, dunque "dalla memoria Jesu" e dall'altra sollecitata da nuove situazioni storiche » (21). Ora la offerta della salvezza da parte di Gesù non era affatto delimitata internamente dalla « memoria Jesu » storicamente situata e diversamente interpretata secondo le epoche storiche, perché la salvezza portataci da Gesù è essenzialmente soprannaturale e quindi superiore incommensurabilmente a tutte le attese dei Giudei e a tutte le sollecitazioni storiche. D'altra parte, se la comunità cristiana primitiva aveva avuto una esperienza di Gesù, questa era intrinsecamente pervasa della dottrina di Gesù stesso, fedelmente trasmessa dagli Apostoli. L'A. ha una idiosincrasia per la « dottrina », mentre ha una predilezione assoluta per la « esperienza » di Gesù da parte della primitiva comunità cristiana. L'esperienza di Gesù non può essere scissa dall'insegnamento di Gesù intorno a Se stesso. Gli Apostoli non potevano penetrare fino in fondo nella esperienza di Gesù se non erano illuminati dal suo insegnamento intorno alla sua Persona e alla sua Missione.

L'esperienza di Gesù da parte della primitiva comunità cristiana, indipendentemente dall'insegnamento ufficiale, autentico dei Dodici, era soggetta ad ogni forma di errore e di deformazione della persona di Gesù. Ciò lo si constatò in seno al Cristianesimo nascente con la formazione di una corrente giudaico-cristiana che negava la divinità di Cristo e di un'altra corrente giudaizzante che affermava la necessità della osservanza della legge mosaica per conseguire la salvezza (cf. *Gal.* 1-2). La storia delle eresie ne è tutta una conferma. Tacendo assolutamente la funzione dottrinale degli Apostoli, l'A. tace pure il ruolo normativo della fede apostolica e delle cristologie neotestamentarie rispetto alla nostra fede: il lettore « ricava l'impressione che si tratti di un'*importanza fattuale*, dovuta all'originarietà del momento apostolico o al fatto che il Nuovo Testamento ci "offra l'accesso più immediato, unico possibile e disponibile" alla realtà storica di Gesù » (cf. ad es., pp. 51-56) (22).

Sempre nella medesima opera l'A. fa un'affermazione che sembra riscattare il suo silenzio a proposito del ruolo norma-

(21) ID., *o.c.*, p. 54.

(22) G. MOIOLI, Recensione del libro di SCHILLEBEECKX, *Gesù, La storia di un vivente*, in *La Scuola Cattolica* 105 (1977) 98.

tivo della fede apostolica rispetto alla formazione della nostra fede: « Giustamente dice pertanto la tradizione cristiana che la testimonianza apostolica appartiene essenzialmente alla "rivelazione costitutiva" in Gesù Cristo » (23). Ma è una affermazione gettata tra parentesi e che non esercita alcun influsso o correzione di direttiva di marcia sul pensiero del nostro A. Del resto, l'A. nello scrivere la sua opera dice di aver seguito un procedimento « metadogmatico », « ossia passando sopra il dogma ecclesiastico... seguendo delle tracce senza sapere dove queste mi avrebbero condotto » (24). Ma che significato teologico può avere questo procedimento? Nello studio del dogma non si può procedere come tentò di fare (ma falsamente e senza alcun risultato positivo) Cartesio, che volle rifondare la filosofia *ab imis fundamentis*, partendo dal *Cogito*, avulso previamente da ogni relazione all'essere. Come è impossibile fondare la filosofia prescindendo dalla relazione del conoscere all'essere, così è impossibile fare teologia prescindendo dalla relazione del soggetto credente al Magistero vivo della Chiesa. Con questo non intendiamo affermare che la teologia debba essere una ripetizione del Magistero, ma che è e rimane teologia, cioè riflessione del credente sul dato di fede, in quanto nel campo dogmatico si attiene a quanto è stato definito dal Magistero. Le verità definite sono come altrettanti fari che indicano al teologo la via sicura da percorrere nello studio approfondito del mistero rivelato. Il Magistero non coarta la libertà del teologo, ma la salvaguarda dall'imboccare false strade, che conducono alla negazione delle verità definite e alla costruzione di una teologia eterodossa.

LUIGI IAMMARRONE

(23) ID., *o.c.*, p. 698.
(24) ID., *o.c.*, p. 27.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte seconda)

3. *La scrittrice*

a) Origini, fini e fenomenologia della scrittura

Volendo considerare la percezione che Teresa ha di sé come scrittrice, i suoi problemi e le difficoltà, dovremmo tener presente anche il suo comportamento nei confronti della tecnica, della materia, degli argomenti, il *quantum* di conoscenze e di esperienze, i fini stessi dell'opera. Di questo parleremo più avanti, in apposito capitolo, dove studieremo la dialettica interna, il meccanismo stesso con cui viene strutturata l'opera nella sua organizzazione. Naturalmente, le necessità della scrittura, le *impasses* della scrittrice, i suoi trascorrimenti o le pause e le deviazioni, le enunciazioni o i commenti, le esclamazioni o le preghiere, le clausole e i passaggi, ecc. derivano tutti dal rapporto primo, tra lo scrittore e i suoi temi, la conoscenza e il dominio che ne ha, la convinzione interna e la intenzionalità, ecc. E qui, a parte l'intervento dei mandanti e la specificità nota delle destinatarie da noi esaminati nei limiti posti e nella fenomenologia delle presenze, la materia si presenta come grave di estrema difficoltà, labile e concretissima, profondamente a contatto con la natura profonda della scrittrice nella sua storia personale e in atto e, nello stesso tempo, assolutamente altra da lei — e *pour cause*, perché dipendente da quella *misteriosa* entità che Teresa chiama Dio. Il quale è l'arbitro assoluto di ognuno degli accadimenti e dei minutissimi pro-

cessi che avvengono nell'altrettanto *misteriosa* entità che Teresa chiama anima; di cui vengono esplorati i minimi recessi e identificate le minime indiziarie reazioni e manifestazioni. In profondo contrasto, come abbiamo cominciato a vedere, le più ravvicinate esplorazioni dell'anima nel suo mistico itinerario con i limiti della parola umana e soprattutto con quelli dell'universo delle *res*, o unici termini di riferimento per una descrizione il più possibile analogica, cioè con la più breve distanza dai fenomeni da esporre, per efficacia dell'intendere e poi dell'insegnare. La finalità dialettica della didattica è la prima e la più immediata, ma sempre in vista di una prospettiva più vasta, che è quella della « alabanza » di Dio (« para alabarle algún poquito más » - *Prólogo*, 5, 364), unico scopo sostanziale di Teresa: « Bien sabe Su Majestad que yo no pretendo otra cosa » (*Ibidem*) (41).

Dicevamo, dunque, della trasposizione da noi operata nella analisi della figura della « scrittrice » — almeno per quanto concerne queste *Moradas del castillo interior* — nei suoi due aspetti fondamentali: verso e dentro la scrittura e verso e dentro la materia. E' certo che la delicatissima qualità della materia porta con sé un'altissima percentuale di ineffabilità — e infatti l'opera comprende tutta la gamma della comunicazione con consumazione progressiva della parola e della comparazione fino alla soglia dell'indicibile; e, in parallelo, la progressiva occupazione dello spazio della scrittura da parte di Dio, che si fa lui stesso *parola* sostituendosi in tutto alla scrittrice. Tale difficoltà di fondo, nonché insufficienza e incapacità della materia comparabile è ben in grado di imporsi alla scrittrice, di imporle percorsi obbligati e così di sottrarle credibilità e competenza fino a provocarle una crisi, per la altrettanto grande percentuale di mistero e di occulto che rivestono le singolarissime esperienze dell'anima nel suo moto verso Dio.

Noi ribadiamo la nostra deliberata scelta di ribaltare lo svolgimento della nostra analisi in direzione della scrittura; e ci preme subito rilevarne il punto di partenza, l'impostazione, il punto e i punti di vista, tutta la complessa fenomenologia di quest'opera *sui generis*.

Iniziamo subito dal *Prólogo* (p. 364) e dall'*Epílogo* (p. 450), prima separatamente, poi nella loro eventuale corrispondenza e specularità.

(41) « Sa bene Sua Maestà che io non desidero altro ».

Il *Prólogo* è diviso — dall'Editore? — in 5 paragrafi: nel I le difficoltà di base della scrittura, intenzione, desiderio e remore fisiche; nel II l'incapacità a fare opera nuova rispetto alle precedenti e la possibilità della ripetizione o conservazione; nel III la data d'inizio e la dichiarazione di assoggettamento al « parecer » dei mandanti; nel IV la sottomissione alla Chiesa Cattolica Romana; nel V i fini della scrittura nell'intenzione dei mandanti, la definizione delle destinatarie e il rinvio del giudizio e valore definitivo del lavoro a Dio. L'*Epílogo* è a sua volta diviso in 6 paragrafi: nel I il compiacimento per l'opera compiuta e che risponde ai timori e resipiscenze del *Prólogo*, inoltre un accenno polemico all'*abitabilità* per le monache del « castillo interior », come alternativa o sostituto libero e volontario alla scarsa disponibilità e agio dei monasteri; nel II metodologia, norme e consigli sulle tappe del « camino »; nel III la lode a Dio per la bellezza del « castillo »; nel IV il rinvio a Dio dei pregi e a sé dei difetti dell'opera; nel V i fini spirituali della lettura e la professione di sottomissione alla Chiesa; infine, nel VI, la data di conclusione.

Nell'*Epílogo*, il superamento, come che sia, dei problemi contingenti e di scrittura, consente a Teresa di considerare la opera in tutta la sua globalità allegorico-simbolica, un tutto unico aperto alla meditazione e alla pratica, essendo l'opera stessa totalmente identificata con la propria metafora fondamentale del « castillo » o luogo dell'anima e per l'anima. Diciamo che la percezione autocritica che ha accompagnato e plasmato l'opera nel suo farsi, la rivelazione alle destinatarie di difficoltà, le invocazioni a Dio e le proteste di incapacità sono totalmente consumate nel « camino » della scrittura. Ora che questa si è conclusa nulla più trapela, come se l'opera stessa avesse il suo parallelo nel ri-vivere e rammemorare le esperienze che ne formano l'argomento. Si conclude l'opera *in progress* scritta e vissuta nel suo stesso compiersi, prodotto e origine di se stessa, attraverso la mente, il corpo e l'anima della scrittrice, essa stessa fatta opera senza soluzione di continuità.

b) La presenza nella scrittura

Esaminiamo, a questo punto, gli elementi attualizzanti della scrittrice-opera, cioè il tempo e la fisicità, con i loro condizionamenti storici e fisiologici.

Già subito il *Prólogo* pone, *in limine*, il risentimento fisio-

logico dell'autrice che, nel momento iniziale, dichiara le difficoltà di ogni genere che ostano al lavoro:

> [...] porque no me parece me da el Señor espíritu para hacerlo ni deseo; lo otro, por tener la cabeza tres meses ha con un ruido y flaqueza tan grande que aun los negocios forzosos escrivo con pena [...] el natural parece que se aflige mucho; porque no me ha dado el Señor tanta virtud que el pelear con la enfermedad contina y con ocupaciones de muchas maneras se puede hacer sin gran contradición suya (1, 364). (41 bis)

Questa affermazione così estesa e minuziosa non può essere considerata una occasionale maniera di iniziare il racconto-trattazione di una esperienza che, in quanto tale, richiederebbe un tono ben più alto di scrittura, visto che deve tracciare le tappe, le fasi del « camino » dell'anima a Dio nel profondo inoltrarsi di se stessa. Eppure Teresa, per la sua consapevolezza del tema e nella piena responsabilità di un impegno morale che vede a protagonista la « obediencia » e si svolge intorno al colloquio col divino, non esita a rigettare un istante la sua conformità con il mandato della scrittura. E il rigetto sembra proprio ridurre il compito a qualcosa di non assolutamente urgente (« aun los negocios forzosos ») e che, per di più, è addirittura lontano dalle immediate intenzioni e ispirazioni della scrittrice. Né l'« espíritu » né il « deseo » entrano in gioco e, anzi, la loro assenza sembra svuotare di ogni impulso profondo, mentale e spirituale, qualunque intenzionalità attiva: e saranno la « voluntad » e la « obediencia » — come abbiamo già visto — a produrre lo scatto verso il lavoro; ma, per ora, Teresa si trova nella condizione fisica e spirituale di estremo disagio (« tan dificultosas », la « cabeza [...] con un ruido y flaqueza tan grande », « escrivo con pena », « el natural [...] se aflige », « enfermedad contina », « ocupaciones de muchas maneras », « negocios forzosos »). Il campo semantico che si è configurato con questa saturazione di presenze conferma il profondo e ossessivo travaglio in cui si dibatte Teresa e dove la lotta, il conflitto (« el pelear ») è la norma, lo scontro e la « contradicción » sono la prassi di una intera rivolta permanente

(41 bis) « perché mi sembra che non mi conceda né il desiderio né lo spirito di farlo; secondo, perché da tre mesi ho la testa così debole e così intontita che anche gli affari di necessità li scrivo con fatica [...] il mio essere si trova in grave difficoltà; perché il Signore non mi ha dato tanta virtù così che il lottare con le infermità continue e con ogni sorta di occupazioni si possa fare senza sua grande contraddizione ».

(« contina ») che contrassegna lo spazio della vita e dell'anima di Teresa. E questo stato di radicali antinomie interne aumenta ancora di più il valore del transito della « voluntad [que] se determina con buena gana » e che illumina di grazia singolare la « ganancia » di cui si parla più avanti (2, 364) e il « provecho » che sono i sintomi più evidenti del perenne sacrificio esistenziale di Teresa riflesso nella scrittura e quasi sua fonte dinamica. Abbiamo già prima illustrato le opposizioni tra « voluntad » e « obediencia » che rivelano la energia vitale teresiana in ogni sua manifestazione come risposta personale e profondamente motivata e non di cieca acquiescenza. E in questo il « tanta virtud » a noi sembra già subito ricevere un impulso di eroicità non di poco conto. Non fosse altro che per il difficile momento della « contradicción » che va comunque superata, ma non senza intima resipiscenza. Ma ripetiamo ancora una volta che questa scrittura teresiana — anche per questo, oltre che per altre ragioni negative e ostacoli superati — inizia come atto fortemente meritorio e come esito di un processo grave che vede contrasti e dibattimenti sulla scena del teatrino interiore, concretamente guidati e placati dall'intelletto (« entendiendo »). Questo, poi, finisce per accettare proprio la contraddizione e il prevalere del negativo (« si tampoco me diere el Señor esto, con cansarme y acrecentar el mal de cabeza por *obediencia* quedaré con *ganancia aunque* de lo que dijere no se saque algún provecho » - 2, 364) (42) nel difficile equilibrio incomponibile tra « ganancia » e « aunque [...] no [...] provecho ».

Uno dei più seri condizionamenti per la scrittura, secondo Teresa, è la sua insufficiente memoria. Ed è la memoria una facoltà di controllo rispetto alla novità della trattazione o alla ripetizione di parti della dottrina già esposta in altre opere. Questa della novità è una preoccupazione di Teresa, che non la ritiene affatto una sua prerogativa. In *Prólogo*, 2, 364 lo dice molto apertamente:

> **Bien creo he de saber decir poco más que lo que he dicho en otras cosas que me han mandado escrivir, antes temo que han de ser casi todas las mesmas [...] Si el Señor quisiere diga algo nuevo [...] u será servido traerme a la memoria lo que otras**

(42) « e se il Signore non mi darà nemmeno questo, stancandomi e accrescendo il mal di testa, per obbedienza mi troverò ad averne avuto del vantaggio, anche se da quello che sto per dire non derivi nessun profitto ».

veces he dicho, que aun con esto me contentaría, por tenerla tan mala [...]. (43)

Dobbiamo esaminare un istante questa funzione della memoria, perché essa risulta essere, per così dire, all'origine dell'opera. Secondo Teresa, il mandato finisce per avere come esecuzione la ripetizione quasi integrale di altre opere (la *Vida*, soprattutto): e questo, probabilmente, è un elemento tranquillizzante rispetto alle grandi difficoltà enunciate prima di mettersi a scrivere. In questo senso, contemporaneamente, « un poco más », « casi todas las mesmas » rappresentano i limiti almeno iniziali della nuova opera. E per dare più risalto alle sue parole Teresa usa qui la prima delle sue « comparaciones », che investe la sua stessa definizione autocritica di scrittrice *unius libri*, in un certo senso: essa si vede simile a quegli uccelli che apprendono a parlare solo in quanto sanno ripetere infinite volte le poche cose sentite dire dai loro maestri (« [...] soy yo al pie de la letra ») (44), una ripetizione letterale. In realtà, qui, anche questa condizione di ripetitrice meccanica sembra impossibile, come abbiamo visto, per una crisi della memoria; di qui la richiesta di aiuto a Dio, perché potenzi quella memoria « por tenerla muy mala ». Ne deriva una precisazione sulla consistenza e qualità di quest'opera, come proficua ripetizione di cose già dette; almeno a conferma di un positivo giudizio sulla suddetta trattazione. Ed ecco, appunto, lungo tutta l'opera la messa in rilievo del mancato funzionamento della memoria come occasione di ripetizione imperfetta, comunque inadeguata, non disgiunta da una possibile monotonia nella esposizione per argomenti ripetuti fino alla nausea. Al punto che Teresa sembra prevenire il giudizio delle lettrici sulla opportunità e possibilità di esporre gli stessi argomenti in modi diversi. La memoria, quindi, è un criterio della scrittura, limite e traguardo, necessità o unico sistema sia per impossibilità sia per incapacità di concepire o riuscire a esprimere oggettive varianti. Limite indotto dalla materia, allora o piuttosto, più che della scrittrice e, certamente, secondo lei, da rispettarsi scrupolosamente. La memoria è anche la rigorosa

(43) « Sono ben sicura di saper dire poco di più di quello che ho detto in altre cose che mi hanno ordinato di scrivere, anzi temo che verranno ad essere quasi tutte le stesse [...] Se il Signore volesse che io dica qualche cosa di nuovo [...] o vorrà riportarmi alla memoria quello che ho detto altre volte, perché anche questo mi basterebbe, visto che ho una memoria così cattiva ».

(44) « io ripeto alla lettera ».

conduttrice della coerenza e unità dell'opera e del suo motivato sviluppo:

> Plega a Dios que se me acuerde en las moradas de delante decir la causa de esto, que aquí no viene bien [...]. (IV, 1, 10, 384) (45)

Teresa sta parlando qui della differenza tra « pensamiento » e « entendimiento », il primo potendo essere turbato dalla difficoltà della salute del corpo e non invece il secondo; e riprende la notizia data all'inizio, nel *Prólogo*, del doloroso « mal de cabeza » che l'affliggeva:

> Escriviendo esto estoy considerando lo que pasa en mi cabeza del gran ruido de ella, que dije al principio, por donde se me hizo casi imposible poder hacer lo que me mandavan de escrivir [...]. (*Ibidem*) (46)

Si tratta forse di un grave stordimento che, secondo Teresa, metteva in forte disagio il pensiero, la concentrazione, l'attività mentale — e quindi la scrittura — ma non la coscienza, né le posizioni dell'anima. Allora qui Teresa si chiede se il suo stato fisico non avesse qualche carattere provvidenziale:

> [...] y no será mucho que haya querido el Señor darme este mal de cabeza para entenderlo mejor; porque con toda esta baraúnda de ella, no me estorba a la oración ni a lo que estoy diciendo, sino que el alma se está muy entera en su quietud y años y deseos y claro conocimiento (*Ibidem*). (47)

In questo stesso paragrafo Teresa accetta l'opinione che « en lo superior de la cabeza [...] dicen que está lo superior del alma »; nel paragrafo successivo si chiede, senza poter rispondere, la ragione della contraddizione:

> Pues si en lo superior de la cabeza está lo superior del al-

(45) « Voglia Iddio che io mi possa ricordare nelle prossime dimore di dire la causa di queste cose, perché qui non è opportuno ».

46) « Mentre scrivo queste cose sto considerando quello che sta accadendo nella mia testa per il grande stordimento, come dissi all'inizio, per cui mi fu quasi impossibile poter fare quello che mi ordinavano di scrivere ».

(47) « non ci sarebbe nulla di strano se il Signore avesse voluto darmi questo mal di testa per farmi capire meglio; perché con tutta questa baraonda la mia orazione non ne viene disturbata né quanto sto dicendo, anzi, l'anima è molto salda nella sua quiete interiore, desiderî e lucida conoscenza ».

> ma, ¿cómo no la turba? Eso no lo sé yo; mas sé que es verdad lo que digo (par. 11). (48)

Ora, a noi non interessa tanto, naturalmente, la identificazione del luogo dell'anima con « lo superior de la cabeza », quanto la distinzione tra le mosse e i turbamenti della « baraúnda del pensamiento » (par. 8, 383) e l'integrità delle funzioni psicologiche totalmente sottratte all'impeto distruttivo del pensiero con l'aiuto della infermità. Probabilmente, allora, la scrittura procede quasi in uno stato onirico, come una visione pura dell'anima, per nulla compromessa dallo stato fisico, dalla cattiva salute? Teresa non dice altro, né noi abbiamo la possibilità di andare oltre le nostre provvisorie ipotesi e deduzioni. E' certo che le opposizioni del fisico e i condizionamenti sono un retaggio del peccato originale (49). Gli ultimi paragrafi di questo capitolo I delle *Moradas cuartas* contengono una meditazione sul distacco con cui si deve guardare alle remore della « flaca imaginación », del « natural » e del « demonio », allineati evidentemente come forze negative *esterne* delle quali l'anima è immune nella libertà e complessità delle sue operazioni. Questo discorso torna a conferma di quanto già rilevato a proposito del *Prologo* (parr. 1-2, 364) dove, pur nel travagliato scontro interno di antinomie e contrasti, la « voluntad » come moto dell'anima si risolveva ad intraprendere il cammino dell'« obediencia » e della scrittura. Né i condizionamenti umani possono giungere ai gradi delle « batallas interiores » pur essendo insopportabili e penosi, perché segno di una condizione estremamente negativa del proprio essere:

> Pues estamos también sujetas a comer y dormir, sin poderlo escusar — que es harto trabajo —, conozcamos nuestra miseria y deseemos ir adonde nadie nos menosprecia [...] porque todos los menosprecios y trabajos que puede haver en la vida no me parece que llegan a estas batallas interiores (IV, 1, 12, 384). (50).

---

(48) « Quindi, se nella parte superiore della testa si trova la parte superiore dell'anima, come non ne rimane turbata? Questo io proprio non lo so, ma so che è vero quello che dico ».

(49) Cf. parr. 11-14.

(50) « Dato che siamo anche sottoposte a dover mangiare e dormire, senza poterne fare a meno — la qual cosa è una molestia incredibile —, riconosciamo la nostra miseria e desideriamo di andare dove nessuno ci possa disprezzare [...] perché tutti i disprezzi e i travagli che ci possono essere nella vita non credo che arrivino al livello di queste lotte interiori ».

Il conflitto, evidentemente, è a carico dell'anima, anche se, in fondo, dice Teresa, la liberazione viene da Dio già in questa vita e il vincolo del corpo con le sue «miserias» non può essere considerato più che una energia di intimo movimento che consuma, come una macina di mulino, ma non fino al punto di ostacolare la libertà dell'anima.

Le sofferenze dell'anima ci sono, il disagio che richiede «paciencia», i pensieri che turbano, ecc. sono un vincolo dovuto alla nostra debolezza, al corpo e all'avversario. Ma l'anima è immune da colpe di qualsiasi genere. Questa lunga dissertazione l'abbiamo ripresa, perché dà i giusti termini del problema e riconduce la preoccupazione della scrittrice, quanto al coerente sviluppo dell'opera, proprio a quello spazio che abbiamo chiamato *al di qua* della scrittura — non che Teresa abbia una coscienza scissa in due direzioni operative e del sentimento; ma certamente essa divide il cammino della scrittura dal cammino dell'anima; pur essendo la scrittura la trascrizione in atto di esperienze passate e attualizzate, discusse e rivissute nella trattazione fino al punto di dimenticare la scrittura presente e i suoi obblighi interni. D'altra parte, questa scrittura procede a balzi, con distrazioni e pause di vario tipo. Una prova in IV, 2, 1, 385:

> **¡Válame Dios en lo que me he metido! Ya tenía olvidado lo que tratava, porque los negocios y salud me hacen dejarlo al mejor tiempo; y como tengo poca memoria, y aun quizás se es todo desconcierto cuanto digo. Al menos es lo que siento. (51)**

Questa dichiarazione autocritica è molto importante. Intanto, per la sincerità che, comunque, contraddistingue sempre Teresa fino al punto di essere sconcertante. E' evidente che la scrittura risente del suo carattere in divenire e la simultaneità delle operazioni di stesura del libro — con la riprovata tensione dell'anima della scrittrice (spesso Teresa si osserva scrivere e ha delle reazioni immediate, come se lei stessa rimanesse stupefatta e turbata di quello che sta dicendo) (51 bis) — non

(51) «Dio mi assista, in quale guazzabuglio mi sono andata a mettere! Mi ero proprio dimenticata di quello che stavo trattando, perché gli affari e la salute mi inducono a lasciarlo per un momento più opportuno; e siccome ho poca memoria, forse non è tutto un disordine completo quello che vado dicendo. Tale almeno è l'impressione che ne ho».

(51 bis) Cf. qui il paragrafo 3.f.

escludono momenti in cui lo scrivere sembra sfuggire al controllo. A meno che non avvenga subito la lettura, o la rilettura o l'occhio e la mente non accompagnino il movimento della penna.

Qui l'indugio deve portare le tracce di un tempo frantumato (« mejor tiempo ») da « negocios » e « salud » con fuga della memoria. E allora l'autocritica mette in evidenza il procedimento usato obbligatoriamente e fortemente di una giustapposizione di scritture con soluzione di continuità e quindi « desconcierto ». Non ci riguarda, qui, naturalmente, assicurare Teresa sul valore e fondatezza o meno del suo giudizio; semmai, invece, rilevare il carattere in un certo senso avventuroso di questa scrittura liberissima e di estrema varietà e duttilità interna, con la sola formula centrale del « camino » come supporto sostanziale e guida attraverso le sette « moradas ». Questa libertà e persino una certa incontrollata partecipazione emotiva, immediata, non aliena da una certa occasionalità di impulsi e di movimenti, è poi consentita e quasi provocata proprio dalla partecipazione totale della scrittrice nella svariata gamma delle sue manifestazioni e possibilità funzionali: la donna, la mistica, la monaca, con le sue angustie fisiche, le infinite « ocupaciones », le delicatissime esperienze, il colloquio con il divino, i problemi e le *faenas* del monastero, ecc.

Anche in V, 4, 1, 401 Teresa espone le sue ragioni di disagio: ma qui si tratta di una vera e propria interruzione del lavoro dovuta ad una serie di ragioni drammatiche: la morte del « nuncio santo », la nomina del vescovo di Ávila, il ritorno delle « descalzas de Paterna » a Siviglia, l'andata di Teresa stessa ad Ávila per porre il convento di S. José sotto la giurisdizione dell'Ordine, ecc. (52).

Ad ogni modo, le considerazioni sulla memoria e sulla difficoltà sulla ripresa dell'opera — tra la fine di ottobre e il 29 novembre 1577, data in cui termina il lavoro —, non rientrano soltanto nelle necessità di una brusca sospensione della scrittura; ma Teresa si limita a porre nel testo, come sempre, tutte le sue oggettive difficoltà:

> Paréceme que estáis con deseo de ver qué se hace esta palomica y adónde asienta, pues queda entendido que no es en gustos espirituales ni en contentos de la tierra; más alto es su vuelo, y no os puedo satisfacer de este deseo hasta la postrera

(52) Cf. p. 363.

> morada, y aun plega a Dios se me acuerde u tenga lugar de escrivirlo, porque han pasado casi cinco meses desde que lo comencé hasta ahora, y como la cabeza no está para tornarlo a leer, todo deve ir desbaratado, y por ventura dicho algunas cosas dos veces. Como es para mis hermanas, poco va en ello. (53)

Non è che Teresa non sappia riprendere il filo della trattazione e non dia alla stessa il giusto sviluppo nelle forme debite; però è assai affascinante questo inserire nella scrittura le contingenze, le fatiche fatte intuire, lo stato fisico chiaramente denunciato e fatto partecipare dentro la esposizione dei più inquietanti misteri del rapporto dell'anima con Dio; insomma i condizionamenti gravi o meno, le molestie, i disagi, ecc. tutto fa parte della scrittura, è essa stessa scrittura integrale come integrale è la presenza della donna, della riformatrice ecc.

E' certo che la trattazione ha una sua oggettiva necessità che è postulata dalle ragioni della dinamica teologica, dalle fasi obbligate della esperienza spirituale; e la figura (la « palomica ») risulta totalmente sottratta alla curiosità delle lettrici. Come dire: lo so che vi piacerebbe sapere notizie della « palomica » (cfr. p. es. VI, 2, 1, 407; VI, 11, 1, 434, ecc. con le varie *riprese* della figura); ma dovete aspettare che sia il suo luogo e il suo tempo. E cioè, la figura ha una sua interna giustificazione e collocazione precisa nel « concierto » e nello svolgimento motivato dell'esperienza e della dottrina. Eppure, pur nella sostenuta obbligatorietà di una coerenza interna della struttura, Teresa sembra persino subordinarla alle fluttuazioni della memoria, allo spazio ritrovato di scrivere e alla opportunità effettiva di lavorare, ecc. Di qui le possibili ripetizioni, lo sconcerto e forse il carattere non perfettamente calibrato della trattazione, il suo farsi che abbiamo definito persino occasionale (« por ventura ») e disorganico (« desbaratado »). Anche qui, dunque, un'autocritica che investe fino in fondo il lavoro e sembra promuovere una discussione che verte meno sulla scrittura nella sua organicità quanto più sulla concretezza della prassi. Del re-

(53) « Mi sembra che abbiate il desiderio di vedere che cosa stia facendo questa colombella, e dove trovi dimora, dato che ormai è chiaro che essa non sta nei piaceri spirituali né nelle gioie della terra; più in alto è il suo volo, e non posso soddisfare il vostro desiderio fino all'ultima delle dimore. E Dio voglia che io mi ricordi o abbia lo spazio per scriverlo, perché sono passati quasi cinque mesi da quando cominciai fino ad ora e, siccome non ho la testa per tornare a rileggere, credo che tutto quanto sia alquanto sconnesso e forse ho detto qualche cosa due volte. Siccome è per le mie sorelle, questa ha poca importanza.

sto, Teresa non si preoccupa poi molto di come procede il suo scrivere, specialmente nello spazio ristretto e prefigurato delle sue lettrici; alle quali, evidentemente, offre quello che può, oppure per le quali ha altre prospettive che non quella di un trattato di alto rigore dialettico e didattico. Ma vedremo più avanti la specificità e i punti di riferimento precisi di questa singolare didattica. Nella sua esposizione, infatti, Teresa valuta di volta in volta i temi e, soprattutto, la quantità e la necessità dentro una costruzione generale ma di disegno altrettanto sommario:

> **Creo será bien contaros algunos de los que yo sé que pasan con certidumbre [« trabajos interiores y esteriores »] [...] Aunque no tenía por mí de tratar de esto, he pensado que algún alma que se vea en ello le será gran consuelo saber que pasa en las que Dios hace semejantes mercedes, porque verdaderamente parece está todo perdido. No llevaré por concierto como suceden, sino como se me ofreciere a la memoria (VI, 1, 3, 404). (54)**

Questo brano è esemplare della trasgressione di una interna intenzionalità occasionata da una mutata opinione (« creo será bien »), da una riflessione estemporanea sulla propria esperienza e libera valutazione, opportunità di assistenza alle lettrici, presentazione di una tipologia eventuale di situazioni, ecc. In questo caso la memoria diventa il criterio di costruzione della scrittura nel suo libero manifestarsi; e il « concierto » — che corrisponde ad una pianificazione naturale, a un ordine proprio da rispettare — viene deliberatamente messo da parte. Riteniamo allora che la scrittrice operi in modi diversi, considerando ogni volta le esigenze della materia o del pubblico, secondo le circostanze favorevoli o stimolanti. Ma questo dà giustamente alla memoria quel ruolo e quella determinante funzione che stiamo mettendo in risalto; e, nello stesso tempo, ci dà la chiave di volta della costruzione dell'opera. In effetti la scrittrice ha il pieno controllo di essa, almeno nel senso che decide in piena libertà e responsabilità i percorsi e le linee di sviluppo dentro un modello generale. Ma di questo parleremo più avanti.

---

(54) « Credo che sarà bene raccontarvene alcuni di quelli che io so che accadono con certezza [...] Sebbene non avessi l'intenzione di trattare queste cose, ho pensato che qualche anima che venga a trovarvisi avrà grande conforto nel sapere che cosa accade a quelle a cui Dio fa tali grazie, perché veramente sembra che tutto sia perduto. Non le esporrò in maniera ordinata così come accadono, ma come mi verranno alla memoria ».

In tutti i modi, però, la memoria risulta essere un criterio di valutazione della trattazione; naturalmente dal punto di vista delle argomentazioni e della struttura del materiale:

> No sé si atino en lo que digo, porque, aunque lo he oído, no sé si se me acuerda bien (VI, 4, 7, 414);

oppure della collocazione nel testo della spiegazione di un enunciato:

> No parece sino aquel pilar de agua que dijimos — creo era en la cuarta morada, que no me acuerdo bien (VI, 5, 3, 417);
>
> No sé a qué proósito he dicho esto, hermanas, ni para qué, que no me he entendido (VI, 6, 5, 420);
>
> como creo dije en la primera morada (VII, 1, 3, 438);
>
> Heme acordado que esta salutación del Señor [...] (VII, 2, 9, 442);
>
> No havéis de entender [...] que siempre [...] están estos efectos que he dicho en estas almas — que, por eso, adonde se me acuerda, digo lo ordinario (VII, 4, 1, 446). (55)

Accanto ai limiti propri di una situazione *hic et nunc* dovuta a malesseri, crisi della memoria, al tempo dedicato a infiniti « negocios forzosos » che sembrano travalicare le deboli forze di Teresa, nella scrittrice è la coscienza continua di una generale inadeguatezza al compito che si deve assumere. Non parliamo, per ora, delle limitazioni e delle difficoltà imposte dalla materia, ma ci riferiamo alle professioni autocritiche che spesso punteggiano il testo e che non significano affatto resipiscenze o indugi, ma servono a identificare i tratti emergenti di questa scrittrice suo malgrado... Eppure Teresa sa bene l'importanza dello scrivere e la utilità della comunicazione; non per nulla l'intenzione e la premura didattica sono continuamente dimostrate, e spesso, anzi, Teresa produce delle torsioni nella sua esposizione, cioè deviazioni, pause di riflessione, infiniti esempi, consigli commossi, ecc. proprio perché si pone nelle condizioni delle sue lettrici, di cui conosce necessità e carenze... Alcuni documenti per sottolineare la necessità dello scrivere:

> [...] estas monjas [...] tienen necesidad de quien algunas dudas

(55) « Non so se do nel segno con quello che dico, sebbene io lo abbia udito con le mie orecchie, non so se me ne ricordo bene ».

de oración las declare [...] tiene entendido por esta causa será de alguna importancia si se acierta a decir alguna cosa [...] (*Prólogo*, 5, 364); (56)

Bien entiendo es cosa importante para vosotras declarar algunas interiores como pudiere [...] y no se nos declara más de lo que podemos nosotras; y de cosas que obra el Señor en un alma poco, digo sobrenatural [...] Y aunque en otras cosas que he escrito ha dado el Señor algo a entender [...] El trabajo es que para llegar a ellas [...] se havrán de decir muchas muy sabidas, porque no puede ser menos para mí rudo ingenio (I, 2, 7, 368). (57)

Ed è con generosità di ricerca e di impegno che la scrittura potrebbe moltiplicarsi in infinita diffusione, ove ciò offrisse una maggiore possibilità di cogliere nel segno nell'adempimento dello scopo che la promuove. E il tutto *ad majorem Dei gloriam*:

¡Oh secretos de Dios, que no me hartaría de procurar dar a entenderlos si pensase acertar en algo!, y ansí diré mil desatinos, por si alguna vez atinase, para que alabemos mucho a el Señor. (V, 1, 4, 393) (58)

Sembra di intravvedere l'accumularsi di una massa verbale fluttuante che porta il segno di innumerevoli tensioni e conati di espressione e di comunicazione nell'ansia di trascrizione, interpretazione, rivelazione del trascendente, ecc. E nel fondo,

(56) « Non appare che quel bacino d'acqua di cui parlammo — credo che fosse nella quarta dimora, perché non me ne ricordo bene »; « Non so a che proposito ho detto questo, sorelle, né perché, che non mi sono intesa »; « come credo di aver detto nella prima dimora »; « Mi sono ricordata che questo saluto del Signore »; « Non dovete intendere [...] che sempre ci sono questi effetti in queste anime — perché, per questa ragione, dove mi ricordo, dico che avviene in via ordinaria ».

(57) « queste monache hanno la necessità che siano spiegati alcuni dubbi dell'orazione [...] resta inteso per questa ragione che sarà assai importante riuscire a dire qualche cosa »; « Intendo bene che è cosa importante per voi spiegare alcune cose interiori come mi sarà possibile [...] e non ci viene mai spiegato più di quello che noi stesse possiamo compiere; e poco riguardo a quelle cose che il Signore opera in un'anima, dico soprannaturale [...] E sebbene in altre cose che ho scritto il Signore abbia fatto intendere qualche cosa [...] Il difficile è che per arrivare a dire quelle [...] si dovranno dire molte cose assai note, perché non può accadere se non così, con un ingegno così rozzo come il mio ».

(58) « Oh, segreti di Dio, non mi sazierei di cercare di farli comprendere se pensassi di riuscire a qualche cosa! e così dirò mille sciocchezze, se qualche volta dessi nel segno, affinché lodiamo tanto il Signore ».

tutto questo vettore di scrittura conserva sempre il carattere di estrema incertezza, di mobilità interna, di inquieta probabilità, nella segreta speranza di incontrare il certo bersaglio della verità e della riuscita trasmissione. Mentre la scrittura stessa trova nella sua stessa abbondanza e ampiezza le proprie ragioni di necessità, annullando già fin dall'inizio qualunque inevitabilità di critica: prima di tutto per il rigore severo dell'autocontrollo e della responsabilità; poi, perché è già prevista l'incapacità, la difficoltà, l'insuccesso, l'approssimazione.

L'inadeguatezza viene ad essere, persino, una costante di continua verifica, come una specie di ritorno ossessivo su ogni propria enunciazione o affermazione per discuterla, riproporsela per constatarne la sempre possibile insufficienza. Sulla base, beninteso, di una proclamata impossibilità costituzionale ad andare oltre la propria ubbidienza ad un mandato, e da eseguire con la ripetizione di stesse esperienze e di identiche espressioni (cfr. *Prólogo*, 2, 5, ecc., 364); ma, ancora, di più, con la fondante consapevolezza di una serie di limiti oggettivi:

> [...] si no fuese tan poco entendimiento como ya habilidad para cosas semejantes [...] (*Prólogo*, 5, 364). (59)

A riprova, l'imbarazzo sùbito al principio della scrittura di fronte alla pagina bianca:

> « [...] yo no atinava a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia » (I, 1, 1, 365); « quien pasare por ellas, que tenga más habilidad que yo, las sabrá quizá dar a entender, aunque me parece bien dificultoso (VI, 5, 8, 418 [qui l'allusione alla difficoltà della materia sembra attenuare la gravità dell'autocritica];
>
> una delle difficoltà dipende anche dalla mancanza di cultura: « [...] como no tengo letras, mi torpeza no sabe decir nada [...] » (VI, 4, 9, 415). (60)

Così potremmo citare svariatissimi testi nei quali emergono le difficoltà di ogni genere (di linguaggio, semantica e sintassi, nella scelta opportuna delle « comparaciones », di oscurità nella trattazione, ritorcimenti di frasi « arrebujadas », ecc.), tutte ri-

(59) « se non fosse così scarso l'intelletto come la capacità per tali cose »

(60) « non riuscivo a trovare una cosa da dire né come cominciare questa obbedienza »; « chi si trovasse in quella situazione e avesse più capacità di me, forse saprà meglio farla capire, sebbene mi sembri una cosa molto difficile »; « siccome non ho cultura, la goffaggine non sa dire nulla ».

velatrici della tensione anche tecnica che attraversa la scrittura e che contribuisce a dare quel carattere di immediatezza e di intimità personale, come di chi, oltre a vivere da vicino quello che dice e tenta di scrivere e comunicare, fa della scrittura una immediata trascrizione di ogni moto del proprio essere, un diario, in un certo senso, delle proprie emozioni, un taccuino delle proprie ragioni esistenziali in dialogo con la propria responsabilità di scrittrice e con la scrittura stessa... Questo momento della riflessione e annotazione autocritica lo approfondiremo nell'analisi dei modi di trattare la materia e, prima di tutto, di porsi nei confronti di quella stessa materia; ma già fin da ora abbiamo voluto mettere in evidenza un aspetto centrale del problema, cioè il distacco dalla scrittura, la vigile attenzione al proprio vedersi scrivere e la totalità integrata della presenza personale della scrittrice nella sua opera. Teresa è diventata scrittrice per un impulso esterno che, come abbiamo visto, essa non discute; anche se la accettazione non è avvenuta senza una schietta confessione delle proprie carenze di ogni genere. Quella volontà esterna entra, del resto, nei meandri della trattazione, articolandola nei suoi momenti importanti, quasi a prevenire indicazioni e richieste delle lettrici o di chiunque altro:

> **Podrá ser que no entendáis algunas qué cosa es visión, en especial las intelectuales. Yo lo diré a su tiempo, porque me lo ha mandado quien puede; y, aunque parezca cosa impertinente, quizá para algunas almas será de provecho (VI, 4, 5, 414). (61)**

Tutto ciò, come si è visto, non impedisce a Teresa di assumersi a carico diretto la scrittura come piena rappresentazione di sé in ogni istante di vita mentale ed esistenziale, nei travagli come nelle gioie, nelle certezze raggiunte così come nelle infinite e faticose prove di aggiustamento delle difficoltà di lavoro e di espressione.

c) Rapporti con la materia

L'incontro della scrittrice con la sua materia si concretizza nel momento acrono e probabile dell'«entender». Questo si considera base e punto di partenza nonché traguardo della scrit-

(61) « Potrà darsi che non intendiate che cosa è la visione, in modo speciale quelle intellettuali. Lo dirò a suo tempo, perché me lo ha ordinato chi ne ha l'autorità; e, sebbene sembri una cosa non pertinente, forse per qualcuno sarà utile ».

tura, in quanto strumento per « dar a entender » « hasta donde yo huviese entendido que es posible (que todas [le "diferencias" delle "mercedes"] será imposible entenderlas nadie, sigún son muchas, cuanto más quien es tan ruin como yo) » (I, 1, 3, 365 (62). Orbene: si coglie qui direttamente il modello completo della esperienza di scrittura teresiana: sul supporto del negativo (« tan ruin como yo »), che costituisce il limite essenziale, la scrittura può avvenire entro lo spazio tra il « posible » e l'« imposible » dell'« entender »; non in senso assoluto ma, appunto, sull'impossibilità fondamentale che è già nella scrittura, che parifica sul piano dell'esito finale ogni incapacità naturale e situazionale della scrittrice oltreché le asperità degli argomenti da esporre. Viceversa si coniugano la possibilità della materia con quelle della scrittrice, essendo la scrittura il risultato di questo sostanziale compromesso di approssimazione (« a cuanto yo puedo entender », I, 1, 7, 366). La determinazione variabile di quel « cuanto » lo può giudicare, all'inizio, la sola scrittrice; sia pure in dialogo con le « hijas », nel momento in cui essa previene una notazione sulla pertinenza della trattazione quanto alla giustezza del rapporto possibile tra argomento e lettrici:

> **Pareceros ha, hijas, que es esto impertinente, pues por la bondad del Señor no sois de éstas [le « almas tullidas » che entrano nel « castillo » ma sono ostacolate da mille distrazioni]. Havéis de tener paciencia, porque no sabré dar a entender como yo tengo entendido algunas cosas interiores de oración, si no es así, y aun plega al Señor que atine a decir algo; porque es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay espiriencia [...] (I, 1, 9, 367). (63)**

A parte il tema della « espiriencia » che analizzeremo a suo luogo, e anche la questione della pertinenza, cioè il rapporto tra la trattazione e le necessità oggettive delle interlocutrici individuate, il momento che ci interessa qui è quello della modalità della trattazione. Il « dar a entender » vincolato all'« en-

(62) « fino a dove io sono riuscita a capire che è possibile (perché sarà impossibile che qualcuno le capisca tutte, visto che sono molte, tanto peggio per chi è misero come me »).

(63) « Vi sembrerà, figlie, che questo non sia pertinente, dato che per la bontà del Signore voi non siete di costoro. Dovete avere pazienza, perché io non riuscirò a far capire quello che io ho capito riguardo a cose interiori dell'orazione, se non in questo modo; e piaccia a Dio che riesca a dire qualche cosa; perché è molto difficile quello che vorrei farvi capire, se non ne avete l'esperienza ».

tender » della scrittrice verte su una materia assai difficile da trattare e che richiede una esposizione completa con una sua necessità integrale che esige, fin dall'inizio, una comprensione perfetta e profonda per tutte le situazioni, anche per i casi che eventualmente toccassero ad altri. Si tratta di *comprender* per « *entender* », un atteggiamento che contemplerà l'analisi e la narrazione delle complete tipologie variate sulla base di diverse singole esperienze, che possono andare oltre le immediate domande del ristretto pubblico delle « hijas ». Le quali, evidentemente, possono o potranno abbracciare anche persone meno formate di quelle attuali. Mentre, dunque, Teresa previene una possibile obbiezione delle sue più prossime lettrici, rivela contemporaneamente una qualità più vasta della scrittura nella sua integralità; in quanto comprende non solo la dottrina circoscritta ma prevede anche ipotesi di largo spettro e di lontana possibilità effettuale. D'altra parte, non è solo il problema delle lettrici e delle loro necessità che viene ad essere il contenuto delle indicazioni e riflessioni di Teresa, bensì è una postulazione e qualità dell'« entender » da riversare totalmente e con la stessa misura nel « dar a entender », attraverso lo strumento della scrittura. Con il che Teresa sembra anche rivelare una ben più ampia conoscenza sperimentale rispetto alle sue stesse lettrici. In I, 2, 7, 368 Teresa ribadisce questi stessi punti più diffusamente; si tratta di un testo già citato, ma che riportiamo un'altra volta per l'angolatura precisa che qui ci interessa:

> **Son tan escuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado havrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte [...]. (64)**

La difficoltà dell'argomento ancora una volta fa perno sul grado di conoscenze di Teresa; e si istituisce un rapporto di quantità che risulta assai indefinito e che d'altronde è ben caratteristico di questa scrittura, come vedremo, fondata sull'approssimazione, nel senso più immediato di questa parola, cioè di distanza, avvicinamento al tema. Il rapporto è tra « estas cosas interiores », già evidenziate nel par. 5 (« un temor grandísimo de ofender [Dio] » e « un espejo para la humildad ») e quindi note almeno nel loro enunciato, il « tan poco » del « sa-

(64) « Sono così oscure da capire queste cose interiori che, per chi sa poco come me, sarà obbligatorio dire molte cose superflue e anche sciocche, per dirne qualcuna che dia nel segno ».

ber » di Teresa, il « muchas superfluas y aun desatinadas » e l'« algunas » da « acertar ». Abbiamo già visto il carattere di *avventura* che ha la scrittura per Teresa, cioè il valore di ipotesi, di rischio di non coincidenza tra le parole e la realtà da esporre; quasi un ambito verbale conativo che nella scrittura non si placa come nel giusto approdo. Teresa realizza una scrittura di tutto rischio, sul versante del possibile — che non è allora solo ciò che *può* essere capito rispetto alla verità totale e finale, ma ciò che si accorda con quel *quantum* dell'intendere nel momento terminale della scrittura. Di qui, come vedremo, il procedere, come dice Teresa, per considerazioni progressive in base ad un disegno generale; ma anche seguendo le necessità della materia, della scrittrice, delle lettrici di volta in volta sollecitanti e sollecitate nella loro faticosa impresa da condurre a buon fine. E non è solo il relativismo, in un certo senso, impressionistico, della scrittura, quello che ci piace far rilevare, bensì il muoversi di Teresa in una materia per così dire plastica, gassosa e inafferrabile, propria di chi si trova nella zona ineffabile del *mistero*. In VI, 10, 2, 433 Teresa riconosce fra le difficoltà proprio il caso dell'*occulto*:

> **Por otras maneras se comunica Su Majestad [...] y ansí se pueden mal decir, por ser cosa muy oculta, que las imaginarias puédense más dar a entender. (65)**

Si dà anche il caso che, ad un certo punto, la materia assuma per sé il massimo di disagio espressivo della scrittrice, quando è la stessa Parola di Dio che si manifesta: in quel caso c'è poco da dire, perché allora ci si deve limitare a tesaurizzare nell'anima:

> **[...] y otras palabras que son más para sentir que para decir (VII, 2, 1, 440). (66)**

La materia sempre più inquietante ed ardua rende impossibile la scrittura, fino a rendere un fatto di coscienza e di equilibrio interiore l'impegno di non scrivere:

> **[...] y hay cosas tan delicadas en lo interior, que sería atrevimiento ponerme yo a declararlas (VII, 1, 12, 440). (67)**

---

(65) « In altri modi comunica Sua Maestà [...] e così si possono dire faticosamente, dato che è una cosa segretissima, mentre quelle immaginarie si possono far capire meglio ».

(66) « e altre parole sono più da sentire dentro che da dire ».

(67) « ci sono molte cose così delicate nell'interiorità, che sarebbe temerario mettermi io a spiegarle ».

Di fronte all'« oculto » e ai « secretos » lo spazio della rivelazione e della comunicazione non si identifica più con la scrittura ma va accreditato e rinviato ad un *allá*, che è il luogo stesso del divino e del totale ed unico « entender »; addirittura quello spazio sarà proprio del « ver » o dell'immediata percezione sensoriale:

> **Allá lo veremos, si el Señor nos hace merced de llevarnos por su misericordia adónde entendamos estos secretos (*Ibidem*). (68)**

Naturalmente, Teresa mette concretamente l'accento su quell'« adónde » — di cui altrove ha spesso parlato — che è poi un punto di convergenza della « merced » e della « misericordia », cioè le manifestazioni definitive della presenza di Dio.

La distanza implicita in questa prospettiva, il *lejos* della dimora vera dell'anima e della mente, fa sì che la scrittura del segreto di Dio non possa procedere se non per accostamenti, analogie, somiglianze e similitudini, nella libertà che conserva sempre la materia nel suo essere totalmente indipendente da chi la tratta:

> **Y aunque en otras cosas que he escrito ha dado el Señor algo a entender, entiendo que algunas no las havía entendido como después acá, en especial de las más dificultosas. El trabajo es que para llegar a ellas [...] se havrá de decir muchas muy sabidas, porque no puede ser menos para mi rudo ingenio (*Ibidem*). (69)**

Vedremo altrove l'appello e l'epifania del divino nella scrittura; qui è importante notare altri aspetti: le altre opere hanno un loro *quantum* e un *quale* dell'*entender*, anche in senso *storico* di processo della conoscenza e della comprensione, dato che la catena delle *obras* di Teresa costituisce una serie di gradi nel *camino* o *itinerarium mentis in Deum*. *Questa* opera ha una sua caratteristica di arrivo che storicizza, appunto, la nuova fase, almeno in proporzione con la gradazione infinita

(68) « Lo vedremo là, se Dio ci fa la grazia di portarci per sua misericordia dove potremo intendere questi segreti ».

(69) « E sebbene in altre cose da me scritte il Signore abbia fatto capire qualche cosa, capisco bene che alcune non le avevo capito bene, come successivamente è accaduto qua, specialmente per quelle più difficili. Il travaglio è che per arrivare a quelle [...] bisognerà dirne molte altre assai note, perché ciò non può non accadere per un ingegno rozzo come il mio ».

della materia stessa (« las más dificultosas »). La scrittura, poi, porta il segno della laboriosa fase di avvicinamento, che anzi si qualifica come *trabajo* (nel senso proprio di « lavoro », ma con tutto il pathos del « travaglio » con il suo carico di fatica, difficoltà e anche angoscia che accompagna e rivela il tormento intimo della scrittrice, non solo responsabile in prima persona della *propria* verità ma anche nei confronti delle richieste di varie provenienze: i datori del mandato, la materia stessa, i fini, le lettrici, ecc.). Il nucleo del « trabajo » è sempre il negativo del « rudo ingenio », della « torpeza » presunta di Teresa che rinvia, almeno all'inizio, l'origine del « no entender » alle sue poche qualità intellettuali, più che alla materia. L'opera, pertanto, si configura essa stessa, come abbiamo già visto, come un « camino » che non è solo dell'anima e della mente, ma proprio della scrittura nel suo progressivo farsi e giustificarsi. Quanto al « muchas muy sabidas » è sempre riferito alla quantità indefinita del materiale già noto e ripetuto come se fosse scontato, per far proseguire il processo espositivo ed analitico-narrativo verso il minimo dell'« acierto » (« algo » del « dar a entender »). In III, 2, 10, 380 si precisa fino a che punto di umiltà e cautela giunga Teresa, sempre in dialogo con le lettrici e con una discussione condotta fino alle estreme conseguenze della speculazione:

> **Pareceros ha que contentos y gustos todo es uno, que para mí hago esta diferencia en los nombres. A mí paréceme que la hay muy grande; ya me puedo engañar. Diré lo que esto entendiere en las Moradas cuartas [...]. (70)**

La « diferencia de nombres » non è, quindi, per Teresa un problema di linguaggio — o almeno solo quello —, perché, come spiega nel par. 9, i « contentos », « regalos », « destraimientos de la vida » ben chiaramente si oppongono ai « gustos » che sono lo stimolo a proseguire verso le *moradas* successive. Noi, fedeli al nostro assunto di rimanere nei limiti della scrittura, fermiamo la nostra attenzione alla questione che ha bloccato per un istante la trattazione e ha indotto la scrittrice a prevenire l'eventuale obbiezione delle lettrici. Qui la differenza è grande: pur davanti all'oggettività della situazione, che richiede certamente un indugio non solo terminologico, il parere è ri-

(70) « Vi sembrerà che dire piaceri e diletti sia la stessa cosa, io per mio conto uso nomi diversi. Mi sembra che la differenza sia grandissima; forse mi posso sbagliare. Dirò quello che ho inteso a questo riguardo nelle quarte dimore ».

messo a luogo opportuno. « Lo que entendiere », allora, sarà sempre da intendere come il *quantum* proprio della scrittrice, il segno della sua presenza di autrice con tutti i doveri accettati del « declarar », cioè di spiegare, commentare, non solo di esporre, passando attraverso la propria opinione. Mi sembra assai importante che Teresa individui questa zona *propria* — che è poi il campo stesso della scrittura in tutte le sue possibili articolazioni e manifestazioni — in cui l'autrice compare direttamente non solo come enunciazione — come qui delle « diferencias » concettuali non solo verbali; ma anche come rendiconto di quella stessa enunciazione sulla base dell'« entender». C'è quindi sempre una distanza tra sé e la sua opinion e la *verdad* totale che è solo in Dio. Il paragrafo successivo (11) presenta una ulteriore discussione più da vicino sulla opportunità della scrittura:

> **Pareceros ha que de qué sirve tratar de estas mercedes interiores y dar a entender cómo son si es esto verdad, como lo es. (71)**

Occuparsi e scrivere di un argomento oggettivo, senz'ombra di dubbio, può apparire inutile alle lettrici. Teresa dà certamente una lezione di umiltà e di obbedienza: prima di tutto il rinvio è alla volontà dei superiori (i quali avranno le loro ragioni da non discutere); secondo, Teresa stessa ammette la propria ignoranza di un tempo, quanto all'esperienza. Allora le cose bastava leggerle nei libri per averne gioia e per lodarne Dio. A noi interessa mettere in evidenza come la scrittura abbia una altra necessità profonda: previene e sostituisce la mancanza di « saber » e di esperienza ed è testimonianza fondamentale della verità e anche della oggettività di una dottrina o di una realtà spirituale. La scrittura, per chi non conosce direttamente le questioni, è *essa stessa* una realtà spirituale oltre che una informazione. Vogliamo qui riaffermare la monoassialità dell'opera e della scrittrice; e, insieme, di tutte le componenti: superiori, lettrici, Dio stesso nella scrittura integrale. Ne deriva il carattere di estrema delicatezza di questa scrittura, il rispetto per essa — nella e per la verità! — che Teresa dimostra e, ancora una volta, la cautela dei limiti dell'« entender » nei confronti dell'affermare e dello scrivere. Di tutto questo è sintomo evidente proprio quello storicizzare il proprio cammino verso

(71) « Vi sembrerà che forse non serve a nulla trattare di queste grazie interiori e far capire come sono, se questo è vero come è vero ».

quella verità totale (« [...] como en otra parte que se escrivió hasta donde yo havía entendido (catorce años ha, poco más o menos); aunque un poco más luz me parece tengo destas mercedes que el Señor hace a algunas almas, es diferente el saberlas decir » - IV, 1, 1, 382) (72): la scrittrice si rende ben conto che rimane sempre uno iato tra l'acquisizione della materia e la competenza della scrittura. D'altra parte, la stessa Teresa sa bene che il fine dell'opera è la verità e, seppure sono continue le sue dichiarazioni sul limite implicito del suo lavoro (« yo os diré lo que en esto he entendido », IV, 2, 9, 387), tuttavia essa ha un ripensamento autocritico ad un certo punto in cui ribadisce la chiarezza della sua posizione:

> Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes; no es maravilla, porque en casi quince años [la *Vida* è del 1562 e le *Moradas* del 1577] que ha que la escriví, quizá me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendía, y ahora y entonces puedo errar en todo, mas no mentir [...] digo lo que entiendo (IV, 2, 7, 386). (73)

Il discorso è dirimente. Teresa accetta la discrasia fra le sue scritture nel tempo, visto il trascorrere della mente e dell'anima — con l'aiuto di Dio — lungo il percorso del *saber* e dell'*entender*; e questo è già noto. Quello che più conta è il prendere le distanze nei confronti della dottrina ora e sempre, oggi e ieri, in nome di un principio etico, che è precisamente la *verdad*. Questo conferma, da un lato, la natura *ambigua* — *pour cause* e nel miglior senso della parola — dell'enunciazione, cioè nello spazio intermedio tra verità ed errore dal punto di vista delle acquisizioni dell'intelletto sempre fallace, ma non da quello morale. Pertanto la scrittura ha la pienezza della lealtà e della buona fede della scrittrice, ma si può ipotizzare una diversa gradazione di approssimazione nei confronti della verità e dell'errore. E non è in gioco soltanto la relatività di ogni scrittura come di ogni affermazione umana nei rapporti con il

(72) « come si è scritto altrove fino a dove io avevo inteso (quattordici anni fa, più o meno); sebbene mi sembri di avere un po' più di chiarezza riguardo a queste grazie che il Signore fa ad alcune anime, è difficile saperle dire ».

(73) « Può essere che in queste cose interiori mi contraddica rispetto a ciò che ho detto altrove; nessuna meraviglia, perché in quasi quindici anni da quando l'ho scritta, forse il Signore mi ha dato più chiarezza in queste cose rispetto a quanto io allora capivo; sia ora che allora posso sbagliarmi completamente, ma non mentire [...] dico quello che intendo ».

Vero, tanto più nel caso del divino, quanto piuttosto della singolarità di questa specialissima scrittura. Lo scrittore si trova in una posizione centrale come punto di energie convergenti e divergenti: la specificità della materia, la responsabilità di quella stessa materia che fa perno sull'invisibile per definizione, il mistero e l'occulto nei confronti dei tre parametri: Dio stesso come fonte e punto di arrivo di quella stessa *Verità*, le lettrici da non ingannare e da aiutare nel cammino verso quella *Verità* nei modi personali più propri e convenienti a ciascuna; il debito di esattezza e di efficienza nei riguardi di chi ha voluto la scrittura; e per ultimo il supporto più occulto e sfuggente ed inquietante e tormentoso: il dubbio della presenza, dell'inganno e della contraffazione satanica. Oltre tutto l'agire stesso, l'operare, il fare — e quindi tutto il discorso sull'attivismo quasi frenetico e disperante di Teresa — è lotta contro l'inerzia spirituale, l'ozio, la dimissione dell'impegno che dànno tanta gioia alle attese demoniache...

Si veda, a questo proposito, V, 1, 1, 392 dove Teresa sembra rinunciare allo stesso compito della scrittura per il limite proclamato ed invalicabile dei mezzi e delle difficoltà della materia. Ma non per una rinuncia ad operare (e quindi a scrivere di per sé), bensì per provocare l'assistenza diretta dello Spirito:

> [...] creo fuera mejor no decir nada de las que faltan [le altre *moradas*] pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin. (74)

In realtà, qui siamo giunti ad un punto cruciale dell'opera, quando cioè essa si eleva alla soglia dell'ineffabile e diminuiscono le possibilità umane di adeguamento e di analogia, sia pure nei gradi dell'approssimazione. Ad ogni modo, il passo è utile a rivelarci esattamente le fonti e gli strumenti della scrittura, nonché i caratteri che identificano lo scrivere nei confronti della materia: il saper parlare-scrivere, l'intelletto che coglie la verità della dottrina e le « comparaciones » come vincolo tra parole, scrittura, « cosas interiores », attraverso il rapporto di affinità e somiglianza con le « cosas de la tierra ». Sullo

(74) « credo che sarebbe meglio non dir nulla di quelle che mancano perché non so dirle né l'intelletto sa intenderle né le comparazioni possono servire a spiegarle, perché le cose della terra sono assai insufficienti a questo scopo ».

sfondo la grande esigenza del vero, affinché le «siervas» di Dio «no sean engañadas trasfigurándose el demonio en ángel de luz». Qui abbiamo il modello perfetto della scrittura *sui generis* di Santa Teresa, una scrittura che è costretta a mettere continuamente in crisi se stessa nonché l'intera operazione dello scrivere. Teresa stessa mette in chiaro questa sua cangiante vibrazione perenne nei confronti della materia che provoca incertezza e cautela, imbarazzo e confusione. Il suo stesso essere come scrittura è nel rischio continuo di non poter *avvenire*, visto che i mezzi non sono mai adeguati alla materia, fino al punto in cui proprio questa si sottrae ad ogni e qualsiasi possibilità espressiva. Si veda V, 1, 8, 393:

> Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de «que me parece»; porque si me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas aunque no hayan pasado por estas cosas [...]. (75)

Non rileviamo per ora l'incidenza e la funzione della cultura e della critica (come anche della ragione e della teologia!) nei confronti della esperienza — a cui dedichiamo appositi capitoli — ma vogliamo evidenziare le forme della prudenza della scrittrice espresse con il massimo possibile di sicurezza e pienezza della coscienza, senso di responsabilità prima di tutto verso se stessa oltreché verso la verità («siempre [...] voy [...] si no engañare»); nel momento stesso in cui si riferisce alla sua possibilità di «entender» (e quindi esporre, affermare, spiegare, ecc.) la verità, mette in dubbio questa stessa possibilità («aunque me parece») e ancora più volontariamente la nega con la formula consapevole («con este lenguaje de "que me parece"») che acquista lo spessore e l'ambivalenza prismatica di una «mise en abîme», segno fortissimo della relatività che viene impressa alla scrittura. Tutto questo è anche ben evidenziato dalla costruzione sintattica che — nella lingua spagnola — ha una sua decisiva limpidezza e giustificazione: si tratta dell'uso dei modi verbali dell'indicativo nella proposizione con-

(75) «Sempre, nelle cose più difficili, sebbene mi sembri di avere inteso e di dire la verità, uso questo linguaggio «mi sembra»; perché, in caso che io m'inganni, sono ben disposta e pronta a credere a quello che diranno gli uomini di grande cultura, anche se non si fossero trovati in simili situazioni». Sulla formula «me parece» vale sempre lo studio di H. GILLESSEN, *Die Bedeutung des Ausdrucks «me parece» in der Autobiographie der hl. Theresia von Avila*, in «Romanische Forschungen», LXXXVII, 1975, pp. 257-67.

cessiva (« lo entiendo y [...] digo verdad ») e del congiuntivo futuro eventuale nella protasi con apodosi all'indicativo detto della disponibilità (« si me engañare estoy »); mentre nella seconda concessiva c'è invece il congiuntivo della possibilità (« aunque no hayan pasado ») e di nuovo il congiuntivo virtuale in « lo que dijeren ». Un esempio assai probante di questa scrittura sfumata dal punto di vista della determinatezza o prudenza dell'enunciato lo troviamo in un paragrafo immediatamente precedente (7, 393), che citiamo per intero a scopo dimostrativo del carattere di certezza che può avere l'affermazione, intimamente smussato da formule della cautela:

> *Paréceme* que aun no os *veo* satisfechas, porque os *parecerá* que os *podéis* engañar, que esto interior *es* cosa recia de esaminar; y *aunque* para quien *ha pasado* por ello basta lo dicho, porque *es* grande la diferencia, quiéroos decir una señal clara por donde no os *podréis engañar*, ni dudar si *fue* de Dios, que Su Majestad me la ha traído hoy a la memoria y *a mi parecer es la cierta*. (76) (I corsivi sono nostri)

L'importante, comunque, è che si realizzi un accordo sulla scrittura tra le lettrici e la scrittrice e sul fondamento *entender-decir*:

> Decís quizás que no me entendéis, y verdaderamente podrá ser que no lo entienda yo para saberlo decir; mas dirélo como supiere (VI, 7, 10, 425) (77)

La difficoltà che le lettrici potrebbero affacciare è prevenuta da Teresa sulla base di ipotesi (« quizás »), così come ipotetica o veramente probabile è la non comprensione della dottrina o situazione spirituale enunciata. Anche questo propone una conferma dell'instabilità della scrittura sulla base del « saber » e, appunto, già prima, dell'« entender »: il tutto intimamente reso più labile e insieme certo della propria incertezza. Nulla di strano quanto alla possibilità-impossibilità per le let-

(76) « Mi sembra di non vedervi ancora soddisfatte, perché vi sembrerà di potervi ingannare, dato che questa cosa interiore è difficile da esaminare; e sebbene per chi è passato in quelle circostanze sia sufficiente quello che ho già detto, perché la differenza è grande, vi voglio dare una indicazione chiara per cui non vi potrete ingannare né dubitare se fu o meno da parte di Dio, perché Sua Maestà me l'ha riportata oggi alla memoria e a mio parere è quella certa ».

(77) « Dite forse che non mi capite, e davvero può essere che io stessa non lo capisca in modo da saperlo dire; lo dirò come so ».

trici di capire a loro volta... Teresa stessa non si nasconde i rischi dell'intendere e dice ben chiaramente qual è il discrimine certo sul quale misurare le differenze e i limiti dello stare *al di qua* della verità, con valutazioni diverse e incommensurabili:

> [...] aunque la certidumbre poco se puede saber acá hasta que el verdadero Juez dé a cada uno lo que merece. Allá nos espantaremos de ver cuán diferente es su juicio de lo que acá podemos entender (VI, 8, 10, 429). (78)

Ne viene ribaltata la relatività della conoscenza umana anche per mancanza di parametri *giusti* rispetto all'oggettività della giustizia divina. In fondo, Teresa sembra ribadire in VI, 10, 1, 433 i confini precisi della sua trattazione, e i confini veri, ma che non è nemmeno il caso di sorpassare, essendo già abbastanza ampi e soprattutto riconducibili a esigenze ugualmente precise delle anime a cui la scrittura è diretta:

> No hay para qué particularizar más cada cosa; pues el intento no es sino dar a entender cada una de las diferencias que hay en este camino — hasta donde yo entendiere [...]. (79)

Il limite, a sua volta, coincide con l'impossibile umano (« No se puede decir más de que — a cuanto se puede entender — quede el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios [...] » - VI, 2, 4, 441), cioè con il punto massimo a cui l'intelletto dell'uomo possa giungere e fino a qual punto Dio stesso gli consente di avvicinarsi. Quello che conta, per Teresa, è che il limite del possibile sia totalmente colto per la maturazione degli scopi della scrittura.

Lo scopo immediato è per orientamento della prassi spirituale e morale:

> Y aunque parece sin provecho [la trattazione delle « diferencias » tra « gustos » e « contentos »], podrá ser de alguno, para

(78) « sebbene qua la certezza sia ben scarsa fino a quando il vero Giudice non darà a ciascuno secondo il suo merito. Là non ci stupiremo quando vedremo quanto sia diverso il suo giudizio da quello che qua possiamo intendere ».

(79) « Non c'è bisogno di dare particolari di ogni cosa; l'intenzione non è altro che quella di far capire ognuna delle differenze che ci sono in questo cammino — fino a dove io avrò inteso »; « non si può dire altro che — per quanto si può capire — l'anima, dico lo spirito di quest'anima, diventa una cosa sola con Dio ».

> que entendiendo lo que es cada cosa podáis esforzaros a seguir lo mejor (III, 2, 10, 380). (80)

Quando Teresa invoca la possibilità di riuscire nella sua opera secondo il minimo lo fa per il « provecho » delle sue amate consorelle e, in prospettiva finale, « ad majorem Dei gloriam »:

> Plega a Él que acierte yo a declarar algo de cosas tan dificultosas [...] y si no ha de ser para vuestro provecho, le suplico no acierte a decir nada, pues sabe Su Majestad que no es otro mi deseo — a cuanto puedo entender de mí —, sino que sea alabado su nombre y que nos esforcemos a servir a un Señor que ansí paga aún acá en la tierra; por donde podemos entender algo de lo que nos ha de dar en el cielo, sin los intrevalos y trabajos y peligros que hay en este mar de tempestades (V, 4, 12, 403). (81)

Il discorso è molto articolato e va esaminato da vicino. La scrittura, prima di tutto, ha senso solo per due ragioni immediate e fondamentali: il « provecho », cioè il « frutto » spirituale e in direzione delle sue lettrici e interlocutrici, le « hijas » o « hermanas » con le quali e per le quali nasce il fittissimo dialogo e, possiamo ben dirlo, l'arduo travaglio della scrittura. La quale, altrimenti, non ha ragion d'essere; è una scrittura finalizzata con scopo ben preciso e più volte dichiarato (« declarar algo de cosas de oración », « de cosas interiores ») — e finalizzata per ben identificate destinatarie: altrimenti non è, non esiste per se stessa, al di fuori del pubblico delimitato e riconosciuto, e con scopi tecnici e didattici. Il desiderio della scrittura, dentro lo spazio della conoscenza di sé che ha la scrittrice, è per la lode di Dio e per motivare e indurre al servizio verso il Signore, con il quale il rapporto avviene quindi già qui sulla terra. La scrittura è quindi energia spesa per amore di Dio già

(80) « E sebbene sembri che non dia nessun vantaggio, potrà averne qualcuno, in modo che, intendendo che cos'è ogni cosa, possiate sforzarvi a seguire la migliore ».

(81) « Piaccia a Lui che io riesca a spiegare qualche cosa riguardo ad argomenti così difficili [...] e se ciò non deve essere per vantaggio vostro, lo supplico di non farmi riuscire a dire nulla, perché Sua Maestà sa bene che non ho nessun altro desiderio — per quello che posso capire di me — se non che sia lodato il suo nome e che ci sforziamo di servire un Signore che paga anche qua sulla terra: in questo modo possiamo capire qualche cosa di quello che ci darà in cielo, senza le interruzioni, i travagli e i pericoli che si trovano in questo mare in tempesta ».

nell'« acá », come ipotesi preventiva dell'ambito del trascendente, risposta alle « mercedes » e di esse frutto, in direzione dell'« allá » celeste, a superamento della barriera del « natural » verso il soprannaturale. Scrittura, quindi, come costituzione di un ponte che venga a colmare l'intervallo di spazio-tempo di « trabajos » e « peligros » che contrassegnano la vita terrena come « mar de tempestades ».

Scrittura-ponte, allora, con tutta la propria relatività e incertezza, mezzo di salvezza e di guida oltre i rischi e le angustie dell'esistere. Lo scopo vero ed essenziale per Teresa è l'unico servizio che vale la pena di offrire, e solo a « tan gran Dios y Señor y Esposo ». E ove la vita non fosse un continuo pericolo di perdere i contatti con Dio o anche solo di offenderlo, varrebbe la pena che essa fosse eterna per l'offerta incessante del proprio « trabajar » quotidiano. Una vita immortale — tale la si vorrebbe! — se l'immortalità *di qua* fosse la stessa di quella *di là*! Questa tensione e pathos di Teresa vogliamo metterli in evidenza fino allo slancio della sua iperbolica ipotesi di eternità per sottolineare — nell'indubbio atto di amore — l'implicito grave peso e la funzionalità estrema che viene ad avere la scrittura; quello di orientare a Dio e al suo servizio come premessa indefinita (l'« algo » è sempre una misura non quantificabile...) dell'infinitezza del divino. Con tutta la delicatezza di tratto che la scrittura richiede, vista anche la sua vettorialità del vero, di persuasione e di urgenza didattica che deve culminare nell'« alabanza » di Dio (82). Si aggiunga anche il compimento del proprio modello pratico (« Plega a Él que haya acertado a dar a entender lo que en esto he pretendido, y que sea de algún aviso para quien lo tuviere »), nella fedeltà piena al proprio progetto e nella utilità spirituale e morale di chi ne venisse in contatto. Il materiale della scrittura è infinito e cioè praticamente inesauribile:

> **Pareceros ha, hermanas, que está dicho tanto en este camino espiritual, que no es posible quedar nada por decir (VII, 1, 1, 438). (83)**

La scrittura di conseguenza è ugualmente illimitata, in proporzione alla « grandeza de Dios [que] no tiene termino » (« ¿Quién acabará de contar sus misericordias y grandezas? »).

(82) « Cf. VI, 3, 16, 412.

(83) « Vi sembrerà, sorelle, che tanto sia stato detto in questo cammino spirituale, che non è possibile che rimanga niente da dire ».

Qui si tocca il problema dello sviluppo quantitativo della trattazione, che noi analizzeremo più avanti. Per ora rileviamo ancora una volta lo scopo definitivo del lavoro:

> [...] mi intento es que no estén ocultas sus misericordias [di Dio], para que más sea alabado y glorificado su nombre (*Ibidem*). (84)

La lode e la gloria di Dio nella conoscenza della sua misericordia, cioè l'aiuto, la comprensione, le grazie fatte all'uomo, il suo rapporto con l'umanità in generale e in particolare. Questo è forse il più profondo compito che si assume Teresa: far conoscere Dio all'uomo, mettere in evidenza la singolarità della comunione tra divinità e il misero « gusano » che striscia sulla terra. Si tratta di una funzione mediatrice di conoscenza e di lode, di componimento tra due mondi apparentemente lontani.

d) Organizzazione e svolgimento

La trattazione della materia risponde ad una esigenza generale che è quella del « declarar », sulla misura indefinita dell'« algunas », le « dudas de oración » (*Prólogo*, 5, 364). Secondo lo scopo che ci siamo proposti non entriamo in merito alla sostanza in sé dei contenuti e, piuttosto, cerchiamo di vedere se Teresa giustifica in qualche modo, nel corso della esposizione, la collocazione e la sistemazione della materia. Sono mai motivate scelte tematiche o preferenze per qualche ragione di necessità interna alla scrittura stessa o di qualunque altro genere? In III, 2, 10, 383 ad esempio, Teresa giustifica il rinvio di una importante distinzione (« contentos » e « gustos ») della dottrina, utilissima a conoscersi per l'orientamento della vita morale, per opportunità di divisione dei temi:

> Diré [...] en las moradas cuartas que vienen tras éstas, porque como se havrá de declarar algo de los gustos que allí da el Señor, viene mejor. (85)

Esiste una gradualità di scrittura, quindi, e le tappe delle

(84) « la mia intenzione è che non siano occulte le sue misericordie, affinché il suo nome sia lodato e glorificato ».

(85) « Dirò nelle dimore quarte che vengono dopo di queste, perché siccome si dovrà dire qualche cosa dei piaceri che ivi dà il Signore, risulta più opportuno ».

moradas, in certo senso, rivelano una traccia di disegno, almeno a grandi linee, che Teresa dimostra di seguire come guida sommaria nella sua esposizione.

Ciò appare anche in V, 2, 7, 396, a proposito di aspetti del tema che richiederanno un ampliamento particolareggiato:

> Y aunque en la morada que viene se tratará más destas cosas en particular, porque aunque casi lo que hay en esta morada y en la que viene después es todo uno, es muy diferente la fuerza de los efectos [...]. (86)

Da qui si deduce che, se le trattazioni rispetto alle zone identificate con le *moradas* possono anche rimanere ferme sulla medesima qualità della dottrina, varia il valore spirituale dei termini e delle situazioni. Diciamo allora che il disegno profondo dell'opera condiziona l'esposizione e l'enunciazione. Qui abbiamo una prova significativa della specificità singolare di questa scrittura, che acquista un peso, diverso di significato, dalla tematica rapportata alla fase di progresso spirituale. Si ha cioè una esaltazione del significante, o quanto meno, un accrescimento della valenza spirituale del significante a seconda della situazione in cui l'anima si viene a trovare. Ed è giusto, visto che ad un certo momento la parola umana cede il posto alla parola divina.

Ne deriva una conseguenza notevole: oltre al fatto che questa scrittura esiste in strettissimo ed esclusivo rapporto con il proprio lettore e la propria finalità — non è mai una scrittura libera o gratuita, ma sempre finalizzata, sorvegliata a vista dalla scrittrice responsabile, per la gravità progressiva che viene assumendo e per l'incidenza sul piano spirituale. Oltre a questo, si assiste ad una sorta di plus-valore interno, come una levitazione e lievitazione proporzionale all'argomento che tratta. Pur rimanendo, ovviamente, se stessa, nella sua caratteristica generale e non dimenticabile di approssimatività e di intima inquietudine di inadeguamento.

Spesso Teresa sottolinea questo carattere di gravità definitiva e di adeguamento della organizzazione tematica della materia in base al livello spirituale postulato dalla *morada*, in

(86) « E sebbene nella dimora che viene si tratterà di più di queste cose in particolare, perché sebbene tutto quello che si trova in questa dimora e in quella che viene sia quasi la stessa e unica cosa, è molto diversa la forza degli effetti ».

quanto momento definito *storicamente* dalla fase di sviluppo spirituale. In VI, 2, 15, 407 questo rapporto tra tema e scrittura:

> Viene ya esta pena grande para entrar en la séptima morada, con otros hartos, que algunos diré, porque todos será imposible, ni aun declarar cómo son, porque vienen de otro linaje que los dichos muy más alto, y si en ellos, con ser de más baja casta, no he podido declarar más de lo dicho, menos podré en estotro. (87)

Così, a proposito degli « arrobamientos » con cui Dio realizza il « desposorio » con le anime e quanto alla loro verità, Teresa giustifica la trattazione in quel luogo come richiesta propria della struttura dell'opera in parallelo con la *morada*. In VI, 4, 2, 413:

> [...] quiero poner aquí algunas maneras que yo he entendido [...] aunque no sé si acertaré, como en otra parte que lo escriví esto y algunas cosas de las que van aquí, que por algunas razones ha parecido no va nada tornarlo a decir, aunque no sea sino por que vayan las moradas por junto aqui. (87 bis)

E' individuata, dunque, una situazione già trattata in altra opera (88) e, a quanto pare, con piena soddisfazione dell'autrice; nello stesso tempo, qui, la scrittura postula la stessa esposizione in rapporto diretto con la « morada »: e allora la scrittrice la ripete. Anche in VI, 4, 4, 414 insiste nell'affermare la contiguità tra la *morada* VI e la VII (« que ésta y la postrera se pudieran juntar bien, porque de la una a la otra no hay puerta cerrada » - 89); c'è invece una gradazione interna nella acquisizione della realtà spirituale (« porque hay cosas en la

---

(87) « Viene poi questa grande pena per entrare nella settima dimora, con altre molestie, e dirò alcune di queste, perché sarà impossibile dirle tutte, e nemmeno specificare come sono, dato che provengono da lignaggio diverso da quelle dette più sopra, e se in esse, poiché erano di schiatta inferiore, non ho potuto dire di più, meno potrò per queste altre ».

(87 bis) « voglio indicare qui alcuni modi che io ho inteso [...] sebbene non sappia bene se ci riuscirò, come in altra parte dove ho scritto queste cose, e alcune delle cose che si dicono qui è sembrato giusto che non sia necessario di ripeterle, nonostante solo sia per il fatto che le dimore vanno qui di seguito ».

(88) Cf. *Vida*, c. 20, 89-96.

(89) « questa e l'ultima si potrebbero opportunamente unire, perché tra l'una e l'altra non c'è una porta chiusa ».

postrera que no se han manifestado a los que aun no han llegado a ella, me pareció dividirlas » - *Ibidem*) (90). In questo stesso senso differiscono le enunciazioni o sono possibili collocazioni diverse della dottrina, accompagnandosi la scrittura alle stesse necessità delle fasi del percorso spirituale.

Ma più spesso le ragioni organizzative del materiale sono dovute a necessità di corrispondere alla vasta gamma tipologica delle anime nelle loro variate esigenze; ma anche secondo i modi di maturazione nel cammino interiore. In VI, 1, 3, 404, ad esempio:

> Creo será bien contaros algunos [« trabajos interiores »] de los que yo sé que pasan con certidumbre. Quizá no serán todas las almas llevadas por este camino, aunque dudo mucho que vivan libres de trabajos de la tierra, de una manera u de otra, las almas que a tiempos gozan tan de veras de cosas del cielo.
>
> Aunque no tenía por mí de tratar de esto, he pensado que algún alma que se vea en ello le será gran consuelo saber qué pasa en las que Dios hace semejantes mercedes, porque verdaderamente parece entonces está todo perdido. No llevaré por concierto como suceden, sino como se me ofreciere a la memoria. (91)

La discussione di Teresa è metodologica e situazionale, per non dire frutto di una riflessione casuale e insieme dettata dalla ampiezza della sua esperienza, dalla sua delicatezza psicologica e dalla consapevolezza di dover assistere le anime a lei affidate anche oltre la loro stessa misura mentale e spirituale. E non è solo una discussione che motiva la scelta o la collocazione della tipologia esemplare ed eventuale; bensì una considerazione sulla realtà di certe esperienze, sulla conoscenza delle anime, sulla necessità di una sorta di normativa o comunque di sussidio spirituale. La proposta viene anche giustificata in senso tecnico, sulla base del « concierto » e del reale *sconcerto* che

(90) « perché nell'ultima ci sono cose che non sono state manifestate a coloro che ancora non vi sono giunti, mi è sembrato bene dividerle ».

(91) « Credo che sarà bene raccontarvene alcuni di quelli che io so che accadono con certezza. Forse non tutte le anime saranno condotte per questo cammino, sebbene io dubiti molto che vivano libere dai travagli della terra, in un modo o nell'altro, le anime che al momento opportuno godono davvero delle cose del cielo. Sebbene io non avessi l'intenzione di trattare queste cose, ho pensato che qualche anima che venga a trovarvisi avrà grande conforto nel sapere che cosa accade a quelle a cui Dio fa tali grazie, perché veramente sembra che tutto sia perduto. Non le esporrò in maniera ordinata così come accadono, ma come mi verranno alla memoria ».

potrà crearsi nella esposizione fondata, come abbiamo visto altrove, sulla memoria.

In VI, 4, 17, 416 Teresa ragiona sulla presenza di una sua diretta esperienza riferita per offrire incoraggiamento e conforto a chi eventualmente si trovasse nelle stesse condizioni:

> [...] y porque, si alguna se viere en esta aflición, os las [le parole udite da lei stessa e dettele da Dio] pongo aquí. (92)

Non si tratta di una obbligatoria argomentazione, ma di una diretta situazione conosciuta e provata in prima persona: vedremo a suo tempo la funzione dell'esperienza. Qui rileviamo, comunque, come la scrittura abbia una fine ragione interna: non solo l'esperienza viene riportata integralmente anche nel dialogo con Dio; ma, proprio in quest'ultima parte, ha la sua causa nella delicatezza interiore di Teresa. Essa, in quanto *sa che cosa vuol dire* provare personalmente certe emozioni, offre tutti i mezzi perché la scrittura sia utile anche sul piano concreto della prassi, non solo su quello informativo e dottrinale. Si vede bene, anche da questo esempio, come la scrittrice sia interamente presente nella sua opera che, spesso, viene ad essere trascrizione autobiografica da accostare alla *Vida* del 1562. In VI, 6, 10, 422 ricorre ugualmente ad una presumibile esperienza da cui deve aver riportato gioia immensa; si tratta di «júbilos y oración estraña que no se sabe entender qué es» e che Dio dà all'anima «entre [...] cosas penosas y sabrosas juntamente»:

> Porque si os hiciere esta merced le alabéis mucho y sepáis que es cosa que pasa la pongo aquí. (93)

La scrittura, quindi, previene una eventuale situazione spirituale offerta da Dio e ha uno scopo conoscitivo, per fornire le identità di agnizione e, con essa, un opportuno atteggiamento di lode a Dio. E' una scrittura, dunque, motivata dal desiderio di fornire il maggior numero di strumenti spirituali nonché punti di riferimento esatti e di ampia informazione. La scrittura ha una sua ragion d'essere nell'eventualità e nella possibilità che avvenga qualcosa da parte di Dio («algunas veces»); anticipa pertanto quella situazione, che potrebbe anche non accadere, ma nei confronti della quale non vuole lasciare impre-

(92) «poiché, se qualcuna si trovasse in questi tormenti, ve le dico qua».

(93) «affinché se vi facesse questa grazia lo lodiate molto e sappiate che è una cosa che può succedere, ne parlo qui».

parate le lettrici con un consiglio di comportamento a memoria futura. In VI, 8, 1, 426-27 l'intervento di Teresa si fa ancora più incisivo e diretto per la cura implicita che essa si prende nei confronti delle « hermanas »:

> Para que más claro veáis, hermanas, que es ansí lo que os he dicho, y que mientra más delante va un alma, más acompañada es de este buen Jesús, será bien que tratemos de cómo, cuando Su Majestad quiere, no podemos sino andar siempre con Él, como se ve claro por las maneras y modos con que Su Majestad se nos comunica y nos muestra el amor que nos tiene, con algunos aparecimientos y visiones tan admirables; que por si alguna merced de éstas os hiciere no andéis espantadas, quiero decir — si el Señor fuere servido que acierte — en suma, alguna cosa de éstas, para que le debemos mucho, aunque no nos las haga a nosotras, de que se quiera ansí comunicar con una criatura, siendo de tanta majestad y poder. (94)

Citiamo il brano per intero, anche se lungo, perché ci sembra ricco di motivazioni circa la sistemazione della materia nell'opera. Prima di tutto, qui la trattazione ha una funzione di appoggio e di conferma per una precedente enunciazione; ed è scrittura di rincalzo, di prova ulteriore. In secondo luogo, una volta addotte le testimonianze dimostrative di una certa affermazione, la scrittrice procede con altra che, a sua volta, avrà bisogno di ancora una serie di prove. Vogliamo dire che esemplarmente Teresa accompagna la sua scrittura evocativa di esperienze o espositiva della fenomenologia complessa dei rapporti tra l'anima e Dio con argomentazioni di sostegno, dimostrazioni di dimostrazioni, ecc. E' una scrittura attenta, dunque, e preoccupata — nonostante i timori di resipiscenze, proteste di incapacità, ecc. — di situarsi in immediata sintonia con la temperie psicologica e la qualità intellettuale ed esistenziale delle destinatarie, mai lasciate sole a se stesse nella perigliosa sequenza del « camino » spirituale. Riprendiamo l'osservazione. Prima di

(94) « Affinché vediate più chiaramente, sorelle, che è così quello che vi ho detto, e mentre un'anima procede più avanti sempre più davvicino e l'accompagna questo buon Gesù, sarà bene che trattiamo di come, quando Sua Maestà vuole, non possiamo se non andare sempre con Lui, come si vede chiaramente dalle maniere e dai modi con cui Sua Maestà ci si comunica e ci mostra l'amore che ha per noi, con alcune apparizioni e visioni meravigliose; in modo che, se vi facesse qualcuna di queste grazie, non abbiate paura, voglio dire — se il Signore vorrà che ci riesca — insomma qualcuna di queste cose per le quali gli dobbiamo molto, sebbene non le faccia a noi, per il fatto che Egli voglia comunicarsi ad una creatura, con la sua maestà e potenza ».

tutto, insomma, la scrittura approfondisce la chiarezza delle proprie affermazioni, ritorna su se stessa con più densa precisazione e limpida autodimostrazione. Successivamente, la scrittura vuole provare una nuova affermazione: per queste due ragioni viene proposta la tematica nuova da analizzare. In un terzo tempo essa viene in aiuto delle lettrici per prevenire un particolare modo di manifestarsi di Dio. Una scrittura sostanzialmente di assistenza previa, che si tende verso una eventualità di cui si affretta a fornire i termini di riconoscimento affinché, con l'aiuto della notizia e informazione, si determini una reazione e non si determini un'altra nelle anime privilegiate dal misterioso e sconvolgente rapporto con Dio. Nella fattispecie, la scrittura sa e prevede lo spavento delle anime e lo anticipa prevenendolo e orientandolo in senso positivo, verso la «alabanza» di Dio. Più sottilmente ancora, la scrittura previene persino la eventualità che quella certa situazione non accada a favore delle destinatarie immediate ma ad altre persone purchessia. Ma a tutte, comunque, è indicata la linea di comportamento, per via di principio.

La scrittura acquista uno spessore incredibile di infinite funzionalità che intende proporre: a favore della scrittura stessa, a favore delle destinatarie doppiamente interessate, o per se stesse o in ordine ad una eventualità altrui. Almeno tre livelli funzionali, di cui probabilmente due legati al possibile e al probabile, sempre con alta intensità normativa e profetica. A noi premeva vedere in atto la vastità e la ampiezza della didattica, anche nel suo lato preventivo. E la scrittrice, evidentemente, maneggia con estrema abilità sia le direzioni prospettiche della scrittura, sia il vettore orientativo e funzionale. Tutto questo scatenamento incredibile di articolazioni è avvenuto sul filo del possibile generale, ma anche dell'estremamente incerto individuale; e Teresa affolla il testo con la sua premura didattica in base a singoli casi di sua propria conoscenza o addirittura della sua esperienza personale:

> **Aunque he escrito en otra parte esto [ammonimento a rispettare sempre l'oggetto di una visione quand'anche ci sia timore di interventi del demonio-pittore], me holgué de ponerlo aquí, porque vi que una persona anduvo afligida, que la mandavan tomar este remedio [« dar higas cuando viere una visión! »] (VI, 9, 13, 431). (95)**

(95) « Sebbene io abbia scritto questo altrove, mi è sembrato bene di ripeterlo qua, perché ho visto una persona che viveva in grande afflizione e le ordinavano questo rimedio »; « far le fiche davanti ad una visione ».

La scrittura, anche ripetitiva di se stessa rispetto a precedente esposizione, deriva da una necessità sicuramente autobiografica, esterna al testo e alle sue immediate ragioni, ma come prova di diretta esperienza, per evitare errori, incongruenze e gravi scorrettezze nella problematica spirituale, in polemica con i consigli assurdi di certi confessori ben noti...

In VII, 4, 4, 447 un altro complesso di motivazioni determina la necessità organizzativa della materia. Teresa sta parlando delle « mercedes » che Dio dà alle anime nel mondo:

> Bien será, hermanas, deciros qué es el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo. Aunque en los efectos de ellas lo havréis entendido, si advertistes en ello, os lo quiero tornar a decir aquí, porque no piense alguna que es para sólo regalar estas almas [...] y ansí tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza — como aquí he dicho alguna vez [...]. (96)

Teresa si propone di spiegare il perché di quelle grazie, nonostante ritenga che dagli effetti le « hermanas » devono averlo già capito; ma insiste, perché, probabilmente, pensa che qualcuna non abbia riflettuto abbastanza o sia caduta in errore, ecc. La scrittura può sostituirsi alla riflessione delle lettrici e, oltre ad orientarle verso la retta interpretazione, offre anche quella più corretta, in caso di distrazione o di poca attenzione nella ermeneutica. Così, in VII, 4, 16, 449, Teresa non esita a riproporre una sua risposta ad un quesito posto da lei stessa alle sue lettrici:

> A esto he respondido por escrito algunas veces — y aun no sé si en este *Castillo* —; mas porque es cosa que creo os pasa por pensamiento, con los deseos que os da el Señor, no dejaré de decirlo aquí. (97)

Qui, per di più, la risposta dovrebbe essere nota, stante il più volte proposto pensiero di Teresa; ma la scrittura è evi-

---

(96) « Sarà bene, sorelle, dirvi qual è il fine per cui il Signore fa le grazie in questo mondo. Sebbene lo abbiate capito dagli effetti di esse, voglio tornare a dirvelo qua, perché nessuna di voi pensi che è solo per compiacere queste anime [...] e così io sono ben sicura che queste grazie sono per rafforzare la nostra debolezza — come qui ho detto qualche volta ».

(97) « A questo ho risposto per iscritto qualche volta — e non so bene se in questo *Castello* —; ma siccome è una cosa che vi passa nella mente, con i desideri che vi dà il Signore, non mancherò di dirla qua ».

dentemente importante come diretta conseguenza delle affermazioni precedenti, oltre che per l'alta percentuale di probabilità che possa venire in mente anche alle lettrici. Ancora, nel campo dell'eventuale, ma con fine attenzione alle possibili esigenze delle destinatarie, la materia trova una volta di più la sua spiegazione strutturale-organizzativa nella conoscenza del cuore umano nonché nella rispondenza minutissima alla fenomenologia del divino nell'anima.

Quanto poi alle ragioni di svolgimento del materiale, Teresa le proclama soprattutto in riferimento ad altre opere, in cui ritiene di aver già trattato sufficientemente il problema in questione. In II, 1, 372 « Querría deciros poco, porque lo he dicho en otras partes bien largo »; in IV, 3, 1, 383 « y por haverlo dicho en otras partes diré poco »; in IV, 3, 11, 390 « aunque os lo he dicho en otras partes »; I, 2, 17, 371 « Porque en otra parte os he dicho harto sobre esto, no me alargaré » (98). Ma più spesso il ricordo delle altre opere si sfuma o, comunque, non impedisce a Teresa di insistere su certi punti della vita spirituale che le sembrano significativi:

> **Aunque otras veces he dicho esto, importa tanto que lo torno a decir aquí (II, 7, 373);**

in II, 10, 374-375 la ripetizione avviene con una particolare sottolineatura:

> **Porque, como dije al principio, os tengo escrito cómo os havéis de haver en estas turbaciones que aquí pone el demonio [...] no lo diré aquí más de que — de mi parecer — hace mucho al caso tratar con personas espiremientadas [...]. (99)**

In I, 2, 13, 370 la sottolineatura porta il segno della speranza che la trattazione porti frutti spirituali:

> **Porque en otra parte dije mucho del daño que nos hace, hijas, no entender bien esto de la humildad y propio conocimiento, no os digo más aquí, aunque es lo que más nos im-**

(98) « Vorrei dirvi poco, perché ho già parlato altrove molto a lungo »; « sebbene ve l'abbia detto altrove »; « perché altrove ho parlato molto di queste cose ».

(99) « Sebbene altre volte abbia detto questo, è cosa così importante che torno a dirla qui »; « Poiché, come dissi all'inizio, vi ho scritto come dovete agire in questi turbamenti provocati qui dal demonio, non lo dirò qui se non che, a mio parere, è molto opportuno trattare con persone sperimentate ».

porta, y aun plega al Señor haya dicho algo que os aproveche. (100)

Da queste testimonianze si coglie, da un lato, la preoccupazione di Teresa di non ripetersi e, in un certo senso, di non interferire nel sistema chiuso costituito da ogni singola sua opera; dall'altro, la necessità di reperire una specie di reticolo di punti essenziali della dottrina e della esperienza spirituale in grado di formare un certo nucleo determinante e complessivo utile per le lettrici. Certamente, un aspetto centrale di questo modello spirituale e antropologico teresiano è fondato sulla « humildad » e sulla conoscenza di sé: per questo Teresa, pur sorvolando, è obbligata a riprendere continuamente il tema. Da altra parte la scrittrice è tenuta ad uno svolgimento omogeneo della sua opera e l'equilibrio delle parti ha una propria necessità interna che non può essere valicata tanto facilmente. Non vogliamo pensare troppo che Teresa sia incline a non ripetere momenti già altrove trattati: proprio nel *Prólogo*, come abbiamo visto, essa ha affermato ampiamente che potrebbe essere già soddisfatta se fosse nella possibilità anche solo di ridire cose già dette, viste le infinite difficoltà di mettersi a scrivere...

Altre volte, il limite di sviluppo della materia risponde ad una esigenza di autocontrollo dell'autrice, quanto alla opportunità e senso della misura: in IV, 1, 7, 383: « Porque me he alargado mucho en decir esto en otras partes, no lo diré aquí »; e ancora, in IV, 3, 15, 391, dove la distribuzione del materiale ha anche lo scopo di non appesantire una esposizione che deve forse proseguire altrove: « Porque, quizá, se tratará de ello delante, no más aquí, que me he alargado mucho en esta morada » (101).

Le ragioni dell'indugio su una questione o sull'altra sono a volte di ordine teologico-morale — è bene qui sottolinearlo — e la scrittura, ancora una volta trae non da se stessa le proprie necessità, ma da uno schema superiore e, soprattutto, da fini che trascendono la scrittura:

[...] porque es en la que más almas creo entran, y como es tam-

(100) « Poiché altrove ho parlato molto del danno che ci produce, figlie, il non capire bene questo fatto dell'umiltà e della conoscenza di sé, non vi dirò nulla di più qua, sebbene sia la cosa più importante; e voglia Dio che abbia detto qualche cosa di utile ».

(101) « Poiché mi sono diffusa a lungo nel dire queste cose altrove, non le dirò qui »; « Poiché, forse, si tratterà di questo più avanti, qui smetto di parlarne qua, perché mi sono diffusa molto su questa dimora ».

> bién natural junto con lo sobrenatural, puede el demonio hacer más daño; que en las que están por decir, no le da el Señor tanto lugar. (*Ibidem*) (102)

(Con sullo sfondo una *regìa* che va ben oltre le intenzioni e la volontà della scrittrice stessa...).

Altrove Teresa ammette il maggiore sviluppo dato a singole parti per ragioni di importanza del tema, come in V, 3, 12, 401:

> Mucho he dicho en otras partes de esto, porque veo, hermanas, que si huviese en ello quiebra, vamos perdidas. (103)

La ragione è determinante — la vera unione con la volontà del Signore è nelle opere, non solo nel lusso dell'orazione esclusiva, nella umiltà e nella gioia per la virtù delle « hermanas » — e investe i centri profondi della dottrina teresiana; ma a noi qui interessa il tono e il linguaggio della motivazione: un linguaggio definitivo, da ultima spiaggia, della verità nella vita spirituale. Ma tutta l'opera è d'altra parte costruita su fondamenti assai definitivi e insuperabili: l'anima e Dio, gli unici parametri di un dramma assoluto. La materia è sempre assoluta e la estrema sua delicatezza non può, in astratto, essere limitata in alcun modo, di per sé. Per questo Teresa previene una possibile obbiezione delle lettrici:

> Parece que me alargo, y mucho más podría decir, y a quien Dios huviere hecho esta merced verá quedo corta [...] (V, 2, 9, 396). (104)

La scrittura sembra insufficiente rispetto alla ampiezza e profondità del tema; mentre a volte il limite è opportuno e totalmente riservato alla intimità dell'anima nella eccezionalità della propria esperienza:

> [...] — por un conocimiento admirable que yo no sabré decir

(102) « perché è quella nella quale credo che entrino più anime e, siccome si tratta del naturale insieme con il soprannaturale, il demonio può fare maggiori danni; perché a quelle che rimangono da dire il Signore non dà tanto spazio ».

(103) « Ho detto molte cose in altre parti a questo proposito, perché vedo, sorelle, che se in quello ci fosse una mancanza, saremmo perdute ».

(104) « Sembra che mi diffonda troppo; ma potrei dire anche molto di più e a coloro ai quali Dio avesse fatto questa grazia sembrerei troppo breve ».

—, se le representa [all'anima] lo que digo y otras muchas cosas que no son para decir (VI, 5, 8, 418). (105)

[...] En aquel ensanchamiento que ansí parece que como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se da allí [...] Y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa ansí y que se entiende y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora (IV, 2, 6, 386). (106)

Esperienza a parte, solo l'anima o neppure l'anima è in grado di percepire esattamente la natura dei fenomeni che avvengono nel profondo, pur nell'assoluta certezza di verità che Teresa testimonia, ma che la scrittura non riesce a registrare.

Si tratta, a questo punto, dei limiti imposti dalla materia, che deve avere, evidentemente, una discrezione e un riserbo da parte di chi ne tratta. Anche perché tra la competenza e la disponibilità e volontà di scrivere si viene a collocare, da una parte, la quantità di occulto e di non rivelabile; dall'altra, appunto, l'impossibilità per la parola umana di svelare compiutamente e con efficacia contenuti che sfuggono alla sua capacità espressiva e di comunicazione. Come una discrasia tra la materia e il valore della parola: manca la parola, per la specificità ineffabile di quel contenuto.

Quando Teresa può parlare liberamente e pienamente insiste lei stessa per diffondersi compiutamente, se la tematica lo richiede:

Y notad, hermanas, este punto, que es importante, y ansí le quiero declarar más (VI, 7, 8, 424). (107)

---

(105) « per una mirabile conoscenza che io non saprò dire — si rappresenta all'anima quello che dico e molte altre cose che non sono da dirsi ».

(106) « In quella dilatazione sembra che, appena comincia a produrre questa fonte, quell'acqua celestiale che dico, dal profondo di noi, il nostro interno si vada dilatando e ampliando e producendo dei beni che non si possono dire. Neppure l'anima sa bene intendere che cosa succede lì. E lo intendano le persone che non hanno avuto quell'esperienza, che è vero che accade così e che si capisce e lo capisce l'anima più chiaramente di quanto io non lo dica adesso ».

(107) « E notate, sorelle, questo punto importante; e così voglio spiegarlo più ampiamente ».

Ma più spesso c'è come un freno che impedisce la verbalizzazione per il limite di pertinenza:

> [...] lo poco que entendemos acá de esta suma Verdad (VI, 10, 6, 434); Yo quisiera poder más dar a entender en este caso, mas no se puede decir (par. 7 *Ibidem*).
>
> ¡Oh!, pues si tratamos de los interiores, estotros parecerían pequeños, si éstos se acertasen a decir, sino que es imposible darse a entender de la manera que pasan (VI, 1, 8, 405); No querría pareciese encarecimiento, porque verdaderamente voy viendo que quedo corta, porque no se puede decir (VI, 11, 3, 435); No sé si queda dado algo a entender de qué cosa es arrobamiento, que todo es imposible, como he dicho, y creo no se ha perdido nada en decirlo, para que se entienda lo que es [...] (VI, 4, 18, 417). (108)

Quest'ultima citazione presenta un elemento interessante rispetto alle altre: non si tratta soltanto di inadeguatezza della parola, in senso quantitativo (« quedo corta », aveva detto sopra), ma, soprattutto, in senso qualitativo, perché il contenuto non abbia a disperdersi a causa della insufficienza espressiva. Osserviamo, di passaggio, che le nostre citazioni provengono interamente dalle *Moradas sextas*, quella delle « mayores mercedes » e anche dei « más grandes trabajos », ma piuttosto degli « arrobamientos », della presenza della *divina parola* in dialogo con l'anima... superata la soglia dell'ineffabile.

GAETANO CHIAPPINI

(108) « il poco che intendiamo qui di questa suprema Verità »; « io vorrei farmi capire più ampiamente in questo caso, ma non si può dire altro »; « Oh, dunque, se trattiamo delle cose interiori, queste altre sembrerebbero piccole, se queste riuscissi a dirle; ma è impossibile far capire il modo in cui accadono »; « Non vorrei che sembrasse una esaltazione, perché veramente mi vado accorgendo che risulto breve, perché non si può dire »; « Non so se risulta essere stato fatto capire che cosa è il rapimento, perché dire tutto è impossibile, come ho già detto, e credo che non si sia perduto nulla nell'averlo detto, affinché si capisca che è proprio così ».

ARTE E MORALE
RICERCA FILOSOFICA

Relazione del prof. d. ***DARIO COMPOSTA****, Univ. Urbaniana (Roma) tenuta a Bolzano presso l'« Institut Intern. des Etudes Europ. A. Rosmini », 1 novembre 1983.*

SOMMARIO

1) *Introduzione:* difficoltà del problema e delineazione del metodo di ricerca: metodo deduttivo e sua fragilità; il metodo induttivo che percorre per via ascensionale l'itinerario dall'« artefactum » all'« artifex » attraverso mediazioni estetiche dell'azione, delle facoltà, dell'« habitus ».

2) *Determinazione di alcuni termini:* artista, critico d'arte e filosofo del bello. Se e come il loro apprezzamento estetico entri nell'orbita della morale.

3) *L'« artefactum »:* sua natura fisica, suo riferimento all'uomo: atteggiamento etico comune (gusto estetico) e valore etico del capolavoro: coralità ed idealità dell'arte.

4) *L'azione creatrice:* tre elementi creativi, l'estro, l'intenzione progettante, la decisione efficace. Serietà e libertà dell'arte: libertà o gioco, pathos o nomos. Tre teorie sul rapporto tra forma e contenuto. Il moralismo estetico e l'immoralismo innocente.

5) *Estro e « habitus » creativo.* Teorie materialiste sulle fonti dell'estro e dell'« habitus »: pulsioni, eros, irrazionalità, dialettica delle forme dello spirito (Croce, Gentile). L'immaginazione creativa e le sue componenti: invenzione, luminosità, rettitudine morale.

6) *Il problema morale dell'« habitus » creativo:* professione e vocazione e i loro caratteri morali.

1. *Introduzione*

Chi, come tocca a me, deve intervenire alla fine di un incontro, si trova nella condizione di raccogliere forse una sola mela abbandonata (per stare alla famosa lirica di Saffo), e non già per imperizia o incapacità dei raccoglitori a raggiungerla, ma quasi per fortunata dimenticanza. Ma la difficoltà maggiore riguarda il tema stesso: il rapporto tra arte e morale, che fin d'ora si potrebbe formulare come tentativo di conciliare il bello con il bene e il brutto con il male; sempre restando aperto il problema se il bene sia anche un certo bello, e il male un certo brutto. Riflettendo poi che oggi (per confessione quasi unanime) l'arte in generale attraversa un periodo di crisi, il compito di vivificarla con la morale, impone quasi l'arduo sforzo di risollevare le sorti di una forma dello spirito che « come corpo morto cade ».

Aggiungo che il tempo a disposizione è scarso e che la mia competenza in estetica è limitatissima. Chiedo pertanto venia all'uditorio per le lacune, come d'altra parte intendo ringraziare il prof. Ambrosetti che con benevolenza e stima mi ha affidato un impegno così alto e arduo.

Il metodo che si offre non è unico: si potrebbe infatti iniziare dalla visione morale dell'uomo e per via deduttiva applicarne le norme specifiche all'attività artistica; ma questo metodo mi sembra troppo rischioso per due ragioni: anzitutto perché il processo deduttivo non entrerebbe probabilmente nel travaglio della esperienza estetica; in secondo luogo un'etica generale deve tener conto delle professioni, ossia degli specifici settori delle occupazioni umane per rendersi credibile ed efficace. E' manifesto infatti che l'arte non consiste propriamente nel solo giudizio estetico, né nel solo gusto del bello, né nella teoria filosofica della bellezza in sé, ma in un « habitus » che si concreta in attività creative svariatissime secondo i settori ben noti del movimento (danza), del suono (musica), del colore (pittura), della massa (scultura, architettura), delle sequenze audiovisive (teatro, filmologia) ecc.

Un metodo più congeniale a questo complesso settore dell'arte si impone, se per *via fenomenologica* facciamo scaturire l'esigenza morale dal di dentro della stessa esperienza estetica e artistica. Ma qui occorrerebbe tener presente i due poli entro cui si snoda l'azione artistica: la persona e l'oggetto prodotto. Tra i due poli intercorrono elementi di mediazione che stemperano l'unità fondamentale della personalità del genio in facoltà

creatrici, in « habitus » operativi, in azioni creatrici, in opere esteriori, come termine di un fine prestabilito. In questo scorcio metodologico si applicherebbe un principio classico che recita: « obiectum specificat actum; actus specificat habitum; habitus specificat facultatem ». E noi potremmo completare il profilo dicendo che la « facultas » specifica il soggetto, ossia la persona. Questa traiettoria ascensionale che risale dall'opera artistica fino alla persona meriterebbe la qualifica di metodo sintetico; ma credo che non sia attendibile l'inserzione della morale solamente al termine del processo inventivo; si può infatti verificare, sin dall'inizio della esplorazione, l'appello ai motivi morali, come ad es. nel dibattito sul binomio contenuto-forma che inerisce alla disquisizione dell'oggetto artistico stesso; o alla questione dell'« habitus » artistico circa il suo carattere (presunto) ludico o serio, ecc.

Da questa delineazione metodologica deriva anche l'articolazione di questo mio tentativo critico: incomincerò dall'oggetto artistico; di qui risalirò all'*atto* specificamente creativo dell'artista; poi incalzando mi spingerò fino all'« *habitus* » con i suoi problemi sui rapporti tra tecniche estetiche e « prudentia » morale. Così si apre in successione la questione della *facoltà* artistica per una analisi del sentimento, del gusto, della immaginazione in rapporto con la volontà e il pensiero. Infine cercherò di stabilire un *profilo dell'artista* nella diversa prospettiva della sua professione e vocazione, da cui germina il *fine* dell'arte stessa, la cui soluzione decide in modo perentorio sulle precedenti valenze etiche dell'arte in divenire, ossia dell'artista considerato in attuosa creazione.

2. *I termini del problema.*

Ad eliminare pseudo-problemi dichiaro fin dal principio che il discorso riguarda l'*azione artistica* e le sue cause spirituali nella duplice valenza: psichiche e morali; resta così esclusa l'indagine su tre settori contigui, ma separabili: la contemplazione estetica, la critica estetica e la filosofia estetica, che costituiscono tre attività non già di creazione, ma di valutazione e di teorizzazione del bello. La contemplazione critica e l'estetica presuppongono l'arte, tanto che senza i prodotti artistici difficilmente si potrebbe costruire una disciplina così importante ma succedanea com'è la critica letteraria, musicale, teatrale, filmica, ecc. Quanto poi alla *filosofia estetica* è noto che essa nac-

que solo dopo che la cultura possedeva già una tradizione artistica consolidata e gloriosa; basti solamente riferirsi alla teoria del bello che Platone elabora nel dialogo « Ione », e nella « Repubblica » sulla base di Omero, Esiodo, Tirteo, Stesicoro, Fidia ecc. Si pensi all'arte poetica di Orazio ecc.

Non vorrei peraltro essere frainteso quasicché queste tre forme di valutazione del bello si oppongano: contemplazione artistica, valutazione critica, teoria del bello presuppongono una piattaforma umana comune che è il « *gusto* », ossia quella forma immediata o aurorale di giudizio del bello e del brutto che scaturisce dalla stessa vocazione del pensiero a scoprire la verità, la bontà, la simmetria, l'ordine in generale.

A) Il contemplatore (e con tale termine includo lo spettatore, l'ascoltatore e in genere ogni fruitore del bello) è la persona che si incontra con l'opera d'arte sulla base del semplice gusto, che viene o sorpreso per la novità dell'opera, o stupito per la qualità, o disgustato per l'incompatibilità di rapporto tra soggetto e oggetto. Se il contemplatore fosse lo stesso artista a stento si potrebbe intravvedere un gusto, ma semmai una verifica, talora anche critica. Ma così entriamo nella categoria del critico d'arte.

B) Anche il *critico* si muove sulla verticale del gusto, ma lo supera perché non si limita a godere dell'opera d'arte, ma ne interpreta il reale valore estetico. Il critico non produce, ma in compenso assume una funzione pedagogica di fronte al gusto, in quanto lo corregge, lo educa, lo respinge quand'esso sia cattivo; inoltre il critico ha una responsabilità sociale di fronte all'arte: egli deve svelare gli orpelli dell'arte decadente, convenzionale o servile ed esaltare quella che risponde alle esigenze della civiltà in generale. Un critico che non si elevasse sopra il gusto depravato non offrirebbe giudizi che vadano oltre l'utilitarismo del sensale; e se non denunciasse l'ipocrisia di certa pseudo-arte, mancherebbe alla sua funzione di giudice del bello (1).

C) Analoga è la funzione del *filosofo* il cui giudizio sintetico mira a fornire i criteri supremi di verità, umanità, eticità che sfuggono al critico.

Orbene, il nostro discorso non può entrare nella determi-

(1) NICOLA PETRUZZELLIS, *Il valore della Storia*, 3 ed. Napoli 1958, p. 65 segg.

nazione delle responsabilità morali del contemplatore, del critico e del filosofo, sia perché strettamente parlando la loro non è un'arte; sia perché il problema morale che essi sollevassero su di un prodotto dell'arte, rinvierebbe ovviamente all'artista stesso.

Resta così delimitato il tema: si tratta di indagare dentro l'animo dell'artista per coglierne non solo l'ispirazione, come illuminazione del sentimento e del pensiero o come pulsione psicologica, ma anche l'intenzione come tensione etica che lo anima prima, durante e dopo la creazione.

3. *Forma e contenuto in rapporto alla morale.*

Non resta allora che affidare la nostra indagine all'artista, ma iniziando — come si è anticipato all'inizio — dal prodotto stesso: una statua, uno spartito, un romanzo, una pellicola, un palazzo ecc. Ci si domanda cioè se il discorso morale sopra questi « artefacta » abbia un senso. Il dubbio può nascere anzitutto da una considerazione ovvia: gli oggetti artistici si staccano dall'universo umano e si costituiscono come enti infra-umani o addirittura quasi naturalistici (come un bronzo appena sbozzato, o un palazzo o una tela), aventi una loro struttura autonoma. Un paragone con l'ordine di giustizia può rendere particolarmente interessante il carattere dell'« artefactum »: l'azione di giustizia consiste nell'eseguire una opera prescritta dalla norma giuridica secondo l'esteriorità e l'alterità che le è propria. Può accadere che si compia un atto di giustizia con animo riluttante, ma nessuno potrà dire che si tratti di un'azione ingiusta.

E' vero che alcuni filosofi del diritto inclinano a vedere nell'« opus iustitiae » una amoralità, ossia una assenza dell'ethos interiore dell'agente; ma mi pare eccessivo attribuire alla giustizia l'attributo di virtù meccanica, bestiale, come da Kant in poi si è venuto affermando da parte di diversi autori. Mi pare sia valido il principio tomistico: « Iustum dicitur aliquid... etiam non considerato qualiter ab agente fiat » (*Summa Theol.* II, II, 57).

La ragione di questa moralità della giustizia deriva dal fatto che il suo prodotto è pur sempre una *azione dell'uomo e non un oggetto* della natura, a differenza dell'artefatto che esce dalle mani dell'artista e si colloca in natura alla pari di tutti gli altri

esseri non-viventi. Di primo acchito dunque sembrerebbe che un giudizio sulla sua moralità sia impossibile.

Ma una affermazione così perentoria non convince per diverse ragioni; anzitutto non si può globalmente identificare l'artefatto con i prodotti di natura; esso infatti scaturisce dall'uomo, animato da pensiero e volontà, mentre la natura opera ciecamente e spesso irrazionalmente, come accade nei mostri, nelle catastrofi. Sotto questo aspetto arte e tecnica costituiscono un regno autonomo rispetto alla natura e anche rispetto alle altre guise umane. Ma l'arte si differenzia dalla tecnica per un più intenso progetto e travaglio umano; l'opera artistica non si fa in serie, non si compie — per sé — per scopi utilitaristici, esce dalle mani dell'artista con una sua individualità propria. Secondo la filosofia classica la individualità si attribuisce non già alla forma, ma alla materia « quantitate signata », nel senso che ogni capolavoro dipende, sì, da uno spirito universale come è quello del genio; ma questo soffio viene imbrigliato e congelato in una porzione determinata di materiali come sono le tele, i vetri, le pietre, il ferro ecc. L'opera artistica è dunque l'impasto di una forma e di una materia, o — come oggi si suol dire — di forma e contenuto.

So bene che a questo punto dovrei fare i conti con le svariate teorie che oppongono i contenutisti ai formalisti, a quei letterati, esteti e filosofi che fanno dipendere il bello o dal contenuto o dalla forma.

Tra i contenutisti possiamo annoverare B. Croce, L. Tolstoi e in generale i marxisti secondo i quali è bello tutto ciò che esalta il lavoro trasformatore e la rivoluzione. Cito fra tutti GEORGY LUKÁCS che nel quarto dei suoi volumi *Probleme des Realismus*, si occupa dell'estetica sovietica in « Der russische Realismus in der Weltliteratur » (2 ed., Berlino 1964) guidata — come si sa — dal 1920 al 1956 da Zdanov, lo zelante esecutore dei canoni estetici dettati da Stalin (2) del rispecchiamento del sociale.

Tra i formalisti si ricorda il precursore G. Von Humboldt e da noi, nel secolo scorso, F. De Sanctis, ed altri seguaci (3).

(2) E. GUIDUBALDI: *La praticità dell'arte* in «Archivio di filosofia», Milano 1953, p. 211; GYORGY LUKACS: *Storia e coscienza di classe e Estetica*, Iapadre, L'Aquila, 1976.

(3) Cfr. NICOLA PETRUZZELLIS: *Filosofia dell'arte*, 3 ed., Napoli 1962, pp. 327 segg.

Si potrebbe a questo punto sollevare la questione se la moralità del prodotto artistico non costituisca uno pseudo-problema: se infatti la eventuale moralità dell'« artefactum » è vincolata alla bellezza della forma, impressa dall'artista, la eticità si sposta dall'oggetto alla personalità dello stesso artista. Ebbene, il problema non è falso, poiché ad un attento esame dell'esperienza estetica i due aspetti della moralità oggettiva e soggettiva sono complementari ma distinti. Esiste cioè una moralità dell'oggetto relativa, certo, alla valutazione dello spettatore (e non del solo artista); ma essa è variabile. Esiste poi una moralità dell'oggetto relativa al suo stesso valore estetico. Infatti la scoperta del valore morale dell'oggetto da parte dello spettatore presuppone un senso morale, seppur minimo, come appello ai valori morali; e viceversa, l'« artefactum », in quanto espressione di umanità ideale, non può non contenere un appello, sia pure minimo, ai valori morali.

4. *Critico e filosofo di fronte al valore morale dell'opera artistica.*

In particolare, l'apprezzamento morale da parte del soggetto scaturisce non già dal gusto (che è una intuizione dei soli valori estetici) ma dal senso comune morale che ha come termine il bene o il male.

Sotto questo aspetto la valutazione morale del critico è condizionata dalla sua coscienza di uomo più che dalla sua estetica; direi pertanto che sarebbe farisaico quel critico che rifiutasse un giudizio morale in nome di una presunta esclusività di esperienza letteraria o pittorica o musicale ecc. D'altra parte c'è da chiedersi se oggi un certo nichilismo diffuso negli uomini di cultura abbia favorito o non piuttosto affievolito il senso morale degli stessi critici. Agli uomini d'arte la risposta.

Anche il filosofo dell'arte può — e in un certo senso — deve emettere giudizi morali, se è vero che egli dovrebbe essere maestro di verità.

Come è ovvio, il *giudizio morale è missione d'umanità* e pertanto non è privilegio di nessuno, sicché sotto certi aspetti si dovrebbe tener conto di più delle valutazioni dell'uomo della strada (come oggi si dice) che degli arzigogoli con cui certi dottori azzeccagarbugli legittimano i prodotti di un'arte che è già immorale prima ancora di essere decadente. Ma osservo che questa stessa missione di umanità è sottoposta ad oscuramenti,

a cedimenti, e pertanto a relativizzazione degli stessi criteri morali; quando la cosiddetta « morale media » diviene non solamente metro normativo di una magistratura lassista, ma anche canone di moralità sociale, c'è da temere che un turbine distruttore stia sradicando dall'animo umano non i due valori dell'arte e della morale, ma stia sconvolgendo il baluardo stesso della vita umana degna di questo nome.

Ma precisato il senso del giudizio morale sull'opera d'arte, si pone l'altro quesito sul suo *fondamento universale*. Per rendere comprensibile il problema sottopongo una casistica di immediata evidenza: in che senso una danza è morale o immorale? In che senso lo è un'opera musicale (si pensi al « Parsifal » di Wagner o alla « Tosca » di Puccini)? Che giudizio morale si può fornire sul « Giudizio » di Michelangelo? Sul Palazzo Farnese di Roma? E' ovvio che la domanda è imbarazzante, poiché per una intuizione immediata distinguiamo arte da arte, opera da opera, prodotto da prodotto.

In linea di principio si può affermare che l'opera d'arte per sé non è né morale, né immorale poiché è un oggetto che appartiene al mondo inferiore come abbiamo osservato. Tuttavia essa non solo deriva dall'uomo, ma si appella all'uomo; è fatta per abbellire le cose umane e non la materia inferiore; non è strumento di utilità, ma immagine della perfezione umana, stimolo di elevazione. Sotto questo aspetto l'unione vitale tra contenuto e forma offre alla contemplazione umana in generale due motivi fondamentali del giudizio morale: la coralità e l'idealità.

5. *Coralità e idealità dell'opera d'arte come valori morali.*

La coralità dell'opera d'arte come fondamento del giudizio morale si ha quando ne consideriamo *il fine oggettivo*. E' *idealità* quando il modello artistico dell'opera si presenta come *una normatività morale incarnata nel contenuto*.

A) *La coralità* è una proprietà dell'opera artistica con cui e per cui l'uomo comune (più che il critico o il filosofo) coglie in essa un *fine* oggettivo evidente che desta *non solo il godimento del gusto* estetico, ma anche *un giudizio morale sulla sua funzione educativa* e lo esprime o positivamente o negativamente. Si tratta di un giudizio morale positivo, quando la coralità coinvolge tutto l'ethos umano: dalla immaginazione al

pensiero e dal pensiero alla volontà in segno di assenso e di adesione. Si pensi al colonnato del Bernini che con il suo abbraccio immenso ribadisce la forza dell'unità e della comunione fraterna dei credenti; la coralità si impone nell'Iliade, nella Divina Commedia e nella Nona sinfonia di Beethoven che si innalza, verso la fine, al canto sublime della gioia. Il giudizio è negativo quando la coralità tenta di sedurre con maliosa suggestione la volontà del bene.

Ho parlato *di fine e non di scopo* dell'opera d'arte, poiché questo nasconde i propositi immediati dell'artista come il lucro, gli onori, i piaceri; quello, libera l'opera d'arte dalle angustie utilitaristiche dell'artista e la eleva ad una universalità dell'ethos umano. Ma la coralità non sempre è afferrata nella sua valenza etica, anzi non poche volte si limita ad appagare lo stupore che è il primo fiore del gusto estetico, ma non il giudizio morale. Sicché la coralità non sempre accompagna l'opera d'arte o per interna povertà o per incapacità del soggetto giudicante.

B) Altro fondamento del giudizio morale è l'*idealità*, ossia quella proprietà dell'opera artistica che deriva dal suo contenuto-forma quando cioè la sua bellezza non solo splende fino ad ergersi in modello estetico, ma anche a *normatività morale quasi eroica.* Vorrei infatti qui ricordare che in generale *la morale è normativa precettivamente* quando la regola etica genera una obbligatorietà indeclinabile e categorica; la morale invece è *normativa indicativamente* quando il contenuto della regola si impone per evidenza come etica del modello (4); orbene, l'opera d'arte che assurge a paradigmi umani incarnati e in figure umane o eventi universali, genera più che l'imperativo, l'attrazione o normatività indicativa della volontà verso il bene: sia trasfigurando un bello in ideale di bene, sia purificando il brutto in oggetto esecrabile da parte della volontà. Si pensi — tanto per esemplificare — alla figura di Fra' Cristoforo dei «Promessi Sposi» o al contrario a Jago del «Moro di Venezia» di Shakespeare.

A chi mi obiettasse che l'arte che io esamino è troppo lontana dalle esperienze odierne, talvolta sconcertanti (si pensi a certe mostre di tele bianche con turaccioli appesi, o a lenzuola lordate di quadratini rossi o gialli ai lati, come io ho

(4) Cfr. ROBERTO BAGNULO: *Il concetto di diritto naturale in S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1983, p. 125.

potuto vedere parecchi anni fa alla biennale di Venezia) rispondo che forma e contenuto non possono superare certi limiti; un contenuto orripilante, tetro, osceno non può essere sublimato dal soffio dell'arte, anche se talvolta l'ipocrisia o uno scaltro lenocinio contrabbandi certi sottoprodotti come mondo poetico. Il male può essere trasfigurato « sub specie boni » solo se l'atmosfera è fiabesca e sfumata e se la bruttezza manifesta più squallore che seduzione; se no, la passione si sostituisce all'ispirazione e l'apologia del male all'arte (5).

In conclusione dirò ciò che Max Pohlenz afferma dell'arte tragica greca: « L'arte per l'arte rimase un concetto affatto estraneo al pensiero ellenico. Il teatro fu un'"istituzione morale" nel senso più profondo della parola con l'esclusione di ogni pedanteria... Per Eschilo la storia sacra si estendeva fino al tempo presente e per questo nei *"Persiani"*, anziché una esplicita celebrazione della vittoria, presentò un'interpretazione in chiave religiosa del grande evento » (6). Il poeta greco non intendeva rivolgersi ad un pubblico occasionale, ma al suo popolo in veste di educatore religioso e morale: « Ufficio del sacro coro — dice il corifeo delle "Rane" di Aristofane — è di dare buoni consigli alla città » (*Rane*, 686).

6. *La morale nel momento creativo.*

L'arte, intesa come opera o prodotto, è autonoma e possiede una certa sovranità nel suo ordine, anche se la bellezza che essa esprime implica sempre un riferimento all'uomo. E' questo riferimento che fonda il giudizio morale sulla sua coralità e idealità. Ma il discorso muta quando noi risalendo dall'artefatto o manufatto risaliamo all'artista e dapprima — come si è detto — allo stesso atto creatore. Ci chiediamo se prima ancora dell'« habitus », della facoltà, l'esperienza artistica sia intrisa di elementi etici tanto da renderla non solo una

(5) N. PETRUZZELLIS: *Il valore della Storia*, op. cit., p. 64.

(6) MAX POHLENZ: *Der hellenische Mensch*, trad. ital., Firenze 1962, p. 780. A giudizio di questo A., Aristotele avrebbe introdotto il concetto di « catarsi » della tragedia non tanto per scoprire il fine del tragico ma per attenuare le riserve che Platone aveva sollevato sul piano etico (p. 522). Osservo d'altra parte che il livello morale dell'arte greca, di cui fa cenno il Pohlenz, trova i limiti nel periodo successivo dell'arte alessandrina, quando l'ideale patriottico e morale viene gradualmente sostituito da un certo estetismo formale, fino alle teorie di Filodemo.

emozione estetica ma anche una apparizione vivente del bene o, viceversa, del male come valore *specifico* umano.

La questione è intricata quando cerchiamo di chiarire il plesso misterioso della creazione artistica; ma qui le teorie si aprono a ventaglio sollevando difficoltà espositive e interpretative. Preferisco pertanto attenermi all'analisi classica degli atti umani nei quali oltre o accanto a quelli spontanei, si collocano quelli volontari la cui componente fondamentale è la conoscenza del fine, spesso accompagnata dalla decisione efficace a raggiungerlo.

Ciò detto affermo che nell'atto artistico si trova all'origine un *elemento spontaneo originario* che per definizione manca di ogni progettazione finalistica: è *l'estro*. Subentra poi l'intelligenza e la volontà per conferire all'estro una direzione razionale sia verso l'oggetto finale da creare, sia verso i mezzi idonei per la realizzazione dell'opera: si tratta dell'*intenzione progettante*. Infine lo schema operativo viene realizzato con la *decisione* efficace che culmina nell'*esecuzione dell'opera*.

L'estro (voce greca che significa « furore sacro ») ha assunto nella letteratura dell'arte espressioni analoghe: « Follia » in Platone, « mimesi » in Aristotele, « soffio divino » dall'anonimo autore dell'opuscolo « Del Sublime » del I sec. d.Cr., « intuizione lirica », e « pathos » da parte di molti scrittori. La varietà del vocabolario sta ad indicare il momento primordiale del genio, quando egli intuisce il bello come una folgorazione sconvolgente, di cui non sempre si conosce la sorgente. Propriamente l'estro non è creazione, ma (come indicano i sinonimi « pathos », « follia », « soffio ») un momento passivo privilegiato in cui la bellezza si irradia nello spirito e lo pervade.

Siccome — come ho precisato — l'estro è spontaneo, per sé non appartiene all'ordine morale, ma semplicemente umano ma di una umanità privilegiata. Non per nulla l'estro da Platone nel « Fedro » viene collegato alla profezia, al sacerdozio, alla filosofia.

L'estro si umanizza quando viene sottoposto all'ordine razionale ossia all'intenzione e alla decisione artistica; non già perché esse possano sostituirsi all'estro (mille intenzioni non fanno né un poeta, né un musico, né un pittore), ma nel senso che lo spontaneo mancando di finalità deve sottoporsi al magistero della ragione e all'imperio della volontà. *L'intenzione* imprime la *serietà* e la *libertà all'estro*; *la serietà* lo trasforma

anzitutto in un impegno al di là di ogni velleità puerile, di ogni evasione aleatoria. Esaminiamo dappresso questi due aspetti.

La libertà colloca l'artista in un atteggiamento prudenziale ma anche autonomo di fronte ai canoni stilistici, alle tecniche, alle regole; la libertà di scelta dei mezzi e dei materiali — la « *proairesis* », fu detto da qualcuno — scaturisce dalla stessa natura delle regole estetiche che per definizione non sono categoriche ma ipotetiche. Per esemplificare, Puccini nel terzo Atto dell'opera « Bohème » viola le regole che vietano in armonia l'uso delle quinte parallele, ma ottiene un gradevolissimo effetto ambientale, creando l'atmosfera dell'inverno incombente. E mi fermo qui, poiché sappiamo fino a qual punto la musica contemporanea abbia valicato ogni confine, regalandoci dei discutibili ammassi di rumori e stridori che alcuni giudicano capolavori. Sarà poi vero? E così si dica per la pittura, la scultura; mi ricordo di una esposizione dello scultore inglese Moore tenuta a Firenze verso il 1974. Bronzi in forma di fiaschi... a raffigurare uomini; cubi sbozzati a rappresentare una mensa, un cervo ecc. E' libertà o stravaganza? Non so. Il sunnominato autore greco « Del Sublime » si doleva che ai suoi tempi l'arte giacesse inerte per la smania della novità. C'è da chiedersi perciò se questa *libertà* possa camminare insieme alla *serietà* di cui si è fatto cenno. Il problema si dilata sul fronte complesso dell'arte come espressione e come comunicazione.

La libertà nella scelta dei mezzi per una *espressività* più incisiva ai fini di una *comunicatività* capace di captare più che commuovere l'uditore, lo spettatore, l'ascoltatore sembra assumere rilevanza etica limitata; e quando sia spinta oltre i limiti dell'umano si qualifica come *gioco*. Il gioco infatti è una occupazione umana, libera, non finalizzata, non vincolata da regole etiche ma solamente da quelle convenzionali e artificiali del gioco stesso. EUGEN FINK affermava qualche anno fa che il gioco è « oasi di felicità », regno di chimere, di utopie e di sogno, farmaco contro il morbo dell'agitazione moderna (7). Ma l'arte come gioco può ancora chiamarsi comunicativa? O non è piuttosto una droga per il sedicente artista?

L'estro dunque non si eleva alla dignità etica solamente

(7) EUGEN FINK: *Oase des Glücks, Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Friburgo, Monaco 1957; cfr. JOSEPH PIEPER: *Musse und Kultur*, trad. it., Brescia 1956, p. 36. Sulla tendenza nichilista della vita come gioco in genere (come fu teorizzata da Nietzsche e da Heidegger) cfr. FRANCESCO DEL POZZO: *Giustizia e salvezza*, Milano 1983, pp. 40-42.

mediante la libertà di fronte ai canoni estetici; occorre anzitutto l'intenzione seria di creare l'opera d'arte, ossia la volontà di stare agli impegni: non certo solamente a quelli del committente (che può anche mancare) ma a quelli della sua personalità, e cioè del suo disinteresse, secondo le esigenze delle supreme attività dello spirito.

Questa serietà raggiunge il suo vertice quando alla semplice intenzione si inanella la decisione di portare a compimento le suggestioni dell'estro e di realizzare il progetto.

7. *Estro artistico e impegni morali.*

A questo punto della nostra analisi della creazione artistica si pone un quesito importante sul rapporto tra estro o intuizione lirica e impegni morali dell'artista. Non mi riferisco alla scadenza in cui talora si imbattono gli uomini d'arte; la storia minore della musica, della scultura o dell'architettura è ricca di episodi anche buffi per le schermaglie tra librettisti morosi e compositori frementi; per contratti anche rescissi tra mecenati impazienti e architetti accidiosi e renitenti. La questione che ci riguarda ora, non concerne i rapporti esteriori di giustizia tra committenti e artisti, ma quelli più intimi tra l'estro e l'opera d'arte; ci si domanda come si opera il passaggio tra l'intuizione lirica originaria e la faticosa realizzazione etica dell'opera.

La filosofia da tempo ha formulato un principio (detto talora anche assioma o fallacia naturalistica di Hume) secondo cui dall'indicativo non può germinare un imperativo; trasferendo siffatto principio nell'ambito dell'estetica diremmo che l'estro non sembra possa generare l'impegno, sia pure come quello di una coerenza con se stessi, di sincerità con la propria vita, di autenticità, come vanno ripetendo ieri e oggi i vari Gide, Heidegger ecc. E si noti bene, non si tratta ancora di esaminare il nesso tra il bello intuìto e gli scopi personali accessori che l'artista si prefigge nel portare a termine il suo lavoro come un lucro, una promozione, una gloria; si tratta invece di esaminare fino a che punto una intuizione di bellezza possa produrre nella coscienza morale una intenzione e una decisione; fino a che punto lo spontaneo possa generare il volontario; come il « pathos » susciti il « nomos ».

Per non dilungarmi in rassegne opinative complicate, dirò

che si dànno tre risposte: *la prima* ritiene che il « pathos » per sua natura contiene un « nomos » a motivo del suo contenuto; una *seconda* converge con la prima, ma in forma condizionata, ossia in rapporto ad un certo contenuto, senza del quale verrebbe a mancare l'impegno morale dell'artista; una *terza* teoria riannoda il « pathos » non già al contenuto ma alla stessa umanità dell'artista.

La prima teoria è professata da HANS GEORG GADAMER, come leggo nel suo ponderoso saggio « Wahrheit und Methode » (trad. inglese, Londra 1979); l'autore assume come presupposto fondamentale che l'ispirazione estetica non può essere identificata con il gusto (come pensava Kant) se per gusto si intende la percezione di bellezze naturali. Il fatto fondamentale creativo sarebbe — a suo giudizio — un'esperienza non episodica ma un'avventura che interrompe il corso organico dei costumi e della quotidianità e va verso l'ignoto attraverso la monotonia del ripetuto (ib. p. 62); questa esperienza si traduce in un giudizio che si esprime in un simbolo (« Erlebniskunst »). Essa pertanto rifugge dall'allegoria che è un prodotto dell'inconscio, della tradizione; il simbolo invece si traveste non per nascondersi ma per divenire ciò che è (ib. p. 102). Così l'arte è sempre contemporanea anche se in ogni istante racchiude il circolo chiuso di significati; non è copia del passato, ma modello del divenire. Gadamer dunque ritiene che l'artista è un interprete della storia e della comunità; la sua teoria ermeneutica dunque fa coincidere la creazione con l'interpretazione. L'arte non esprime, non comunica ma interpreta, poiché è vincolata intrinsecamente dalla storia che è sacra. L'arte dunque per sua natura è interpretazione della morale della comunità: è sempre morale.

Non è chi non veda che dietro Gadamer stanno i richiami dell'estetica di Schelling, di Hegel ecc. (8); quando infatti Gadamer afferma che il simbolo è coincidenza tra sensibile e nonsensibile, si viene ad affermare che il poeta è il profeta inconsapevole dell'Assoluto (p. 67) come si manifesta nella storia: ma la storia non è causa, ma occasione dell'arte; l'arte non è solo un manifesto o cartellone, ma messaggio di libertà e, sotto questo aspetto, profezia liberatrice dalla storia.

---

(8) N. PETRUZZELLIS: *Critica dell'inautentico*, Napoli 1974, pp. 303-310 ove si legge: « In realtà nel pensiero di Schelling... il rapporto tra l'Assoluto, l'Io puro, l'Idea, lo Spirito universale, Atto puro, da un lato, e la coscienza individuale e la realtà concreta dall'altro, resta aporetico, oscillando tra esasperato immanentismo... e un deprecato ritorno alla trascendenza » (pp. 307-308).

La seconda teoria fu proposta parecchi anni fa da LEONE TOLSTOI, come leggo nella essenziale presentazione che ne fa NICOLA PETRUZZELLIS (9).

L'autore russo riteneva che il sentimento estetico viene regolato dal senso religioso e morale del popolo; questo storicismo estetico lo indusse ad affermare che l'arte è buona o cattiva secondo che risponde alla tradizione prevalente del popolo di una data epoca, anche se poi i secoli si incaricheranno di dimostrarne l'intrinseca fatuità.

Tolstoi così appare sulla scena degli esteti come un ingenuo e confuso teorizzatore di un certo moralismo contenutistico, sottoposto alla usura del tempo; la sua teoria di un'arte tribunizia, spacciata come democratica, non convince non solo per il suo relativismo, ma anche per la sua ingenua fiducia nel valore primario del contenuto.

La terza teoria è proposta da NICOLA PETRUZZELLIS e da JACQUES MARITAIN sia pure in due versioni leggermente diverse. Afferma il primo autore che il passaggio dall'estro alla serietà e perciò alla moralità si attua non già per una intrinseca virtualità morale dell'estro, ma per il successivo intervento della correttezza o rettitudine della condotta dell'artista che scaturisce dalla temperanza; infatti — spiega Petruzzellis — l'artista nell'itinerario tra l'ispirazione e il compimento dell'opera subisce tre prove: la novità, la prosperità, l'avversità. La prova della novità è una sirena che lo attira sulle stravaganze dell'inespressivo; la prosperità è una tentazione che avvilirebbe l'artista a farsi mercenario; le avversità lo attanagliano fino a blandire la sua debolezza e farlo un adulatore dei potenti o un vigliacco di fronte ai detrattori (10).

Questa morale dell'artista viene ulteriormente chiarita in riferimento al contenuto dell'opera; l'artista autentico è sincero con se stesso, rispetta il pudore, tributa all'umanità e a Dio il debito onore; non scende a compromessi con il lenocinio, con la bestemmia, con l'oscenità, con la cartellonistica di propaganda politica.

JACQUES MARITAIN (che ha dedicato alla filosofia estetica alcuni saggi di notevole vigore metafisico) nel suo saggio

(9) N. PETRUZZELLIS: *Filosofia dell'arte*, op. cit., p. 329 segg.; l'A. attinge dal saggio tolstoiano *Che cos'è l'arte*, trad. ital., Milano 1929.

(10) N. PETRUZZELLIS, *Filosofia dell'arte*, op. cit., p. 281; nella prima edizione l'A. a p. 268 segg. si era diffuso sul problema con illuminanti chiarimenti.

« The Responsibility of the Artist » (trad. ital., Brescia 1973), dopo avere affermato che l'impegno di fedeltà alla propria professione è comune al medico, allo scienziato, dichiara che anche l'artista ha doveri verso l'arte, e dice:

> A questo punto sorge un problema serio, che discuteremo più tardi; bisogna fare una osservazione che mi sembra della massima importanza e si può fare benissimo ora: per un artista guastare l'opera, peccare contro la propria arte è proibito dalla coscienza di artista. Ma che dire della coscienza morale? La mia risposta è « sì ». Non solo la sua coscienza di artista è interessata qui, ma anche la sua coscienza morale, la coscienza in quanto uomo. Perché la coscienza morale riguarda tutti gli atti di un uomo: la coscienza morale per così dire abbraccia tutte le specie particolari di coscienza non solo morali in se stesse ma artistiche, mediche, scientifiche ecc., di cui ho parlato or ora. Nella legge naturale e nel decalogo non vi sono precetti che riguardino la pittura o la poesia, che prescrivano uno stile particolare o ne proibiscano un altro. Ma in morale vi è un principio primario che stabilisce che è sempre male e sempre proibito agire contro la propria coscienza di artista. L'artista che, cedendo a sconsigliate esortazioni morali, decide di tradire la verità in quanto artista e secondo la coscienza artistica, distrugge in se stesso una delle polle sacre della sua coscienza umana; ed in questo ferisce la coscienza stessa » (pp. 21-22).

Credo di poter affermare l'identità di vedute tra i due illustri maestri purché si tenga fermo il principio che il vertice dell'arte in fieri, non è che una vibrazione concertata di tutti i valori: religiosità, moralità, patriottismo, filantropia ecc. Perciò ha ragione Maritain ad affermare che la costituzione morale del soggetto umano ha una specie di riflesso indiretto sull'arte; sicché una mancata integrazione morale o psicologica e (come conseguenza) una certa scissione tra sensibilità e potere creativo dell'intelletto o immaginazione hanno contribuito in qualche modo particolare alla bellezza o viceversa alle deficienze della poesia di Allan Poe e di Hart Crane. Il veleno mortale dell'immoralità guasterà a lungo andare il potere di visione e alla fine la stessa creatività artistica.

La filosofia classica dunque non cesserà di affermare che l'etica nell'estetica incomincia dall'amore della verità, come ha affermato recentissimamente RALPH McINERNY (« Ethica thomistica, The Moral Philosophy of Thomas Aquinas », Washington, 1982); infatti i principi morali non sono tautologici; non sono solamente descrizioni o teorie sul bene, ma per loro natura si applicano alle varianti situazioni dell'uomo artista; tan-

to che il conoscerli è già un bene, ossia un valore umano (p. 54). Sicché la teoria humiana della cosiddetta « fallacia naturalistica » non tiene conto della totalità dell'uomo che conoscendo il bene e il male, non scopre teorie ma si confronta personalmente con ciò che gli è degno. E' vero che il giudizio morale non costituisce ancora di per sé la guida dell'azione; occorre l'imperio, senza di che l'apprezzamento etico fa dell'artista più un critico d'arte che un maestro d'opere. Perciò l'etica socratica intesa nel suo modulo storico non quadra con la realtà umana. Nondimeno si può affermare con Plotino che ogni « theoria » è principio di « poiesis » (cfr. MARIA LUISA GATTI: « Plotino e la metafisica della contemplazione », Milano 1982): ogni contemplazione è un irraggiamento della verità sul pensiero che poi si traduce anche in produzione artistica; non si ribadirà pertanto a sufficienza un aspetto piuttosto negletto della morale tomistica secondo cui la inclinazione alla virtù dipende dalla razionalità (*S. Theol.* I, I, II, 91, 3); infatti la « prudentia » è una virtù che abbraccia tutte le guise umane: il sentimento, l'immaginazione, gli affetti, la volontà (cfr. FELICIEN ROSSEAU: « La croissance solidaire des droits de l'homme », Tournai, Montréal 1982, p. 118).

Abbiamo detto peraltro che il giudizio morale non implica ancora una concreta moralità dell'atto creativo; ciò sia detto per due ragioni: a) la moralità dell'atto creativo da una parte non si identifica con la « logica del volere » ossia con la spontaneità della volontà come desiderio realizzato; non basta cioè che l'atto creativo fluisca spontaneamente perché ne risulti una azione etica; l'atto psichico, certo, è un bene umano, ma non un bene strettamente morale. Ciò risulta dal fatto che chi si opponesse allo spontaneo della volontà non fa male (cfr. EDWARD KACZYNSKI: « "Verità sul bene" nella concezione della morale » in « Teologia morale nella storia e nella problematica attuale », Milano 1982, p. 309); b) un'altra ragione ci permette di determinare il valore morale dell'atto creativo, la sua immediatezza; non basta cioè che la creazione artistica fluisca dalla persona del genio, perché si possa qualificarla come morale; in linea ontologica si può certo affermare che la attività in genere perfezioni l'essere; diciamo infatti che l'agire (detto scolasticamente « actus secundus ») dà completezza all'essere che è atto primo; ma ciò è comune anche agli animali (cfr. ALFRED WILDER, « Are essences good? A comparative Study » in « Teologia morale... » cit. p. 358).

Due opinioni estreme a questo punto si affacciano alla

considerazione: il moralismo estetico e l'immoralismo innocente. *Il moralismo estetico* è la tesi di quegli autori e talora anche filosofi dell'arte i quali ritengono che solo un contenuto morale possa elevarsi alla sublime bellezza dell'arte. Ovviamente, si osserva in contrario, non basta lo scrupoloso uso dei canoni per creare l'opera d'arte né la volontà retta di produrre, ove manchi l'ispirazione. Un « nomos » senza « pathos » genera una morale ma non l'arte. D'altra parte oggi è molto diffusa l'opinione dell'*immoralismo innocente,* che va sotto il nome di « ars gratia artis », di « sincerità con se stessi » e che sostiene la purezza originale del « pathos »; così si possono scrivere romanzi con amore scrupoloso al Vangelo e romanzi in difesa dell'omosessualità, come fece Gide (Maritain, *op. cit.*, p. 68). La sincerità dell'artista viene contrabbandata come purezza morale dell'ispirazione, sicché tanto si può cantare l'eroismo, come la menzogna o il delitto; l'arte che ne esce sarebbe innocente in quanto non sarebbe sottoposta a nessuna coartazione normativa; e si arriva così ad accusare di ipocrisia l'arte che sa frenarsi di fronte al lenocinio, alla violenza smaccata, agli eroi del satanismo. I difensori di questa innocenza celebrano i baccanali della verginità della poesia anche più sconcia, come se il Paradiso terrestre continuasse allegramente ad allietare ogni scabrosità e ogni sozzura. E la si chiama libertà, come se non fosse la più ipocrita servitù dei sensi, come richiama lo stesso Maritain (11). I veri poeti — scrive lo stesso autore — scendono nelle acque profonde della notte creativa senza lasciare le rive; queste sono le vere ragioni dell'integrità dell'arte; l'innocenza creativa non è pertanto ancora l'innocenza morale. Il « pathos » senza un « nomos » è follia e istinto.

8. *Le radici dell'estro: l'« habitus » e le facoltà estetiche di fronte alla morale.*

L'analisi dell'estro e delle esigenze di serietà e di libertà, proprie di una vita morale, ci fa risalire alle sorgenti stesse dell'azione artistica che — come si è detto all'inizio — sono l'« habitus » artistico e le facoltà creatrici. Questa indagine in un certo senso era implicita nella precedente verifica sugli elementi dell'azione artistica: estro, intenzione e decisione sono atti di facoltà ed « habitus » già turgidi e pronti a snodare l'implesso emotivo e razionale.

(11) J. MARITAIN: *Introduzione alla filosofia dell'arte,* pp. 405-406.

Ma il trattarne « ex professo » a parte, non solo fa parte dell'impegno di una dialettica ascendente metodologica, ma anche di una giustificazione dei valori morali dell'opera artistica e dell'atto creativo; l'impronta dell'eticità dell'opera e dell'azione infatti non può non derivare che dai loro principi prossimi come sono appunto gli « habitus » e le facoltà creatrici.

Oggi è molto diffusa l'ermeneutica freudiana secondo cui il bello è un frutto amorale dell'inconscio, ossia dei fantasmi umani provenienti dall'Es e da altri principi cosmogonici (12), o addirittura da un prodotto meccanico (13).

Già da noi dapprima GIUSEPPE RENSI (« La scepsi estetica ») cinquant'anni fa aveva paradossalmente sostenuto che l'arte non è che il riflusso di un desiderio morboso che ripiegandosi su se stesso provocherebbe sogni e fantasticherie voluttuose fino a sfociare in produzioni artistiche segnate dalla volontà di una liberazione esteriore; l'arte nascerebbe dunque non già dal sentimento del bello, ma del brutto, dell'insano e del repellente; e l'artista dovrebbe essere considerato come un caso patologico in cui l'attività si manifesta in simboli morbosi e passionali. Anche ADRIANO TILGHER (« Estetica », Roma 1935) faceva dell'arte un prodotto dell'« amor vitae », ossia un frutto di una nostalgia e rimpianto dell'impossibilità; l'inibizione freudiana già cinquant'anni fa era intesa da questo filosofo non già come repressione sociale, ma come velleità insuperabile interiore da cui scaturirebbe quasi inesplicabilmente il rifugio contrario dell'arte.

La lista delle teorie più o meno riuscite non finirebbe più: ricordo il dadaismo (fondato da T. Tzara a Zurigo il 28 luglio 1916), il surrealismo fondato da A. Bréton che si incontrò con Freud nel 1921 e il cui manifesto del 1924 tende a fare dell'arte un sogno nel gioco disinteressato del pensiero (14). Il futurismo, fondato da E. T. Marinetti nel 1905, costituisce forse la forma più radicale di negazione della persona; nel manifesto

(12) Cfr. LUIGI RUSSO: *La nascita dell'estetica di Freud*, Bologna 1982.

(13) La dissoluzione antropologica della arte è sostenuta da quei metodi di interpretazione dell'arte che applicano l'elettronica o l'analisi matematica del testo poetico (cfr. MICHAEL RAFFATERRE: *Semiotica della poesia*, Bologna 1982) con la pretesa di poter decifrare la duplice natura del linguaggio: quotidiano-poetico (cfr. MARIA ROSA BARONI: *Il linguaggio trasparente, indagine psicoanalitica su chi parla e ascolta*, Bologna 1981).

(14) Cfr. VERA PASSERI PIGNONI: *Arte e Vita nel mondo contemporaneo*, Bologna 1960, p. 341 segg.

dell'11 maggio 1912 si afferma apertamente che in poesia si debbono abolire aggettivi, avverbi, punteggiatura; che si deve abolire la letteratura dell'io, ossia la psicologia; che l'arte nuova deve essere costruttiva di macchine ecc. L'anarchia estetica viene sbandierata dall'espressionismo tedesco fondato a Dresda nel 1903, che raccoglie pittori come Kandinski e Oscar Kokoschka, musicisti come Schönberg fondatore della dodecafonia e Alban Berg autore del celebrato « Wozzeck »; scrittori come Arnold Brecht ecc.

Contro questa tendenza cosmogonica dell'arte è necessario ricuperare la personalità dell'artista (15); voglio dire che occorre riconoscere nell'arte come opera e come azione, il sigillo dello spirito trascendente e creatore come già Vico aveva detto nella mirabile sentenza:

« Autor naturae Deus
homo artificiorum deus ».

La persona dell'artista non viene ricuperata ai valori della creazione attraverso le estetiche idealistiche; si salva forse attraverso la facoltà locutoria? Questa è la tesi di MARTIN HEIDEGGER (« Hörderlin und das Wesen der Dichtung », Monaco di Bav. 1937) che fa della parola poetica una comunicazione dialogica ma che in fondo rivelerebbe solamente l'angoscia esistenziale del singolo artista, il « Dasein »; l'arte si riduce ad una autoregolazione della intimità dell'artista e non rivelazione di un ordine oggettivo di bellezza. A monte della parola sta il sentimento, l'immaginazione creatrice, il pensiero, la volontà; sono queste le facoltà promotrici dell'arte come espressive del carattere spirituale di ogni opera d'arte e di ogni attività creatrice di capolavori.

Tra il mazzo, sono incline ad *escludere il sentimento*, categoria estetica tanto cara all'estetica moderna, da Kant in poi. Se infatti per sentimento si intendesse la facoltà specifica del gusto e dell'estro, si cade in affermazione generica e imprecisa in quanto il sentimento coinciderebbe con l'immaginazione creatrice. Ma se il sentimento si dovesse collocare come facoltà distinta dal pensiero, dalla immaginazione si viene ad erigere una facoltà che non ha riscontro nemmeno nelle categorie della psicologia.

L'immaginazione creatrice che qui si difende, non si deve

(15) LUIGI BOGLIOLO: *La verità dell'uomo*, Roma 1969, pp. 275-289.

confondere con la fantasia aurorale degli animali che è schiava, fissa e monotona dell'istinto e che da esso non può sottrarsi. L'immaginazione per una circolarità dello spirito, che N. PETRUZZELLIS ha ben illustrato in non poche sue splendide pagine (16), si inanella con il pensiero e con la volontà, sicché l'unità è dialettica e si impasta, per una certa circuminsessione, di pensiero e di tensione volitiva. Se pertanto è legittimo il discorso sulla creatività dell'immaginazione e del pensiero, altrettanto si deve ribadire per la volontà: « liber est qui est causa sui » dice san Tommaso d'Aquino (*S.G.* 3, 112); è essa che anima con il suo potere le due precedenti facoltà, come leggiamo nel celebre gioiello letterario di Pico della Mirandola nel suo « Oratio elegantissima de "Hominis dignitate"», là dove facendo parlare Dio Creatore, esclama:

> « Noi ti facemmo né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu di te stesso quasi arbitrario e per così dire, onorario plasmatore ed effigiatore, ti componga in quella forma che avrai preferita. Potrai degenerare in quelle forme che sono inferiori che sono brute; potrai, per decisione dell'animo tuo, rigenerarti nelle superiori che sono divine » (trad. Cicognani, Firenze 1941, p. 9).

La circolarità crociana delle quattro forme dello spirito, affermata nella sua « Estetica » (6 ed. Bari, 1926) e nel « Breviario », attribuisce, sì, all'attività estetica il conoscere; ma lo attribuirà al sentimento per poi disgiungerla dalla morale come forma autonoma dello spirito.

Giovanni Gentile nella sua « Filosofia dell'Arte » dispiegherà un progetto iniziale molto più grandioso, affermando che l'arte è dialetticamente implicata nella religione e perciò nella morale. Ma la riconciliazione gentiliana dell'arte è apparente. Leggiamo in un suo significativo passaggio: « Il soggetto (artista) è eslege, poiché ateo in quanto soggetto; ha una verità, ma una verità che è la sua verità, e perciò è scettico » (p. 293). Così il piano grandioso sfuma in una nebulosa identità di arte, religione e filosofia in cui il tutto ingloba le parti per negarle: ma così, addio arte e addio religione e morale!

In questo breve « excursus » su alcune recenti interpretazioni sulle facoltà estetiche, occorrerebbe anzitutto fare una precisazione: è corrente da Kant in poi l'uso della voce « Este-

(16) N. PETRUZZELLIS: *Il valore della storia*, op. cit., p. 57 segg.

tica » ad indicare la filosofia del bello; mi pare che se si sta all'etimologia, essa non sia propria; la filosofia del bello non scaturisce dai sensi, se non indirettamente. E' vero che ogni conoscenza incomincia dai sensi e che pertanto in una certa misura l'arte è — come già insegnò Aristotele — una mimesi della natura. Ma come è noto l'arte non è riproduzione, non è il copiare; altrimenti l'arte più perfetta sarebbe la fotografia. Lo stesso Aristotele osservava che il bello, scaturito da una mimesi non è un reale, ma un « dynatòn gìnesthai », ossia un paradigma universale. Ma ecco il problema: di dove deriva questa capacità dell'uomo a creare tipi di bellezza universale? Non certo dalla sola immaginazione animale che è condizionata dalle percezioni dei sensi esterni: l'immaginazione che qui viene indicata è un impasto di sensibilità e intellettualità, di spontaneità e di volontarietà, di ideazione e progettazione da includere i tre valori primari dello spirito: l'*invenzione* artistica, la *luminosità* della bellezza imposta dal pensiero che secondo lo Aquinate sono la « compositio », l'« ordo », la « figura » (II, II, 96, 2 ad II um); infine la *rettitudine morale*, imposta alla struttura dell'azione artistica. San Tommaso su questo terzo punto rinvia alla « prudentia » dell'artista, non già in quanto l'estro per sua natura entri nell'ordine morale, ma in quanto nell'esecuzione artistica essa interviene in tre settori esterni ad esso: perché il fine sia conforme alle esigenze dell'arte, perché i mezzi siano idonei e buoni, perché le circostanze consiglino l'azione stessa (II, II, 51, 1, ad 1 um).

Da questa sommaria analisi delle facoltà creative dell'arte possiamo ricapitolare l'intero disegno espositivo affermando che l'estro trova il suo ricupero spirituale nell'intelligenza e quello morale nella volontà che sono le due facoltà sovrane dell'umanità dell'artista.

Ma l'estro non è sempre in atto: le intuizioni liriche subiscono il ritmo delle stagioni feconde e gli inverni tenebrosi e sterili. Questa costatazione ci introduce nell'ultima esplorazione di questi pensieri che riguarda il nesso tra l'« habitus » dell'artista e la sua personalità e vocazione; infatti se lo zampillo estroso si dissecca per un certo tempo, resta nel genio la disposizione all'arte, o — come si suol dire con termine greco — la « hexis » o « habitus » che è uno stato di possesso verso la bellezza. Ci si pone così il quesito sul valore morale di questo possesso acquisito, sia pure fondato sulle facoltà creatrici di cui si è parlato. La risposta sta nel rapporto tra l'« habitus » e il senso della esistenza dell'artista, tra capacità creativa e missione culturale.

9. *Professione e vocazione artistica.*

Possiamo esordire da una riflessione fondamentale: l'arte non è tutto l'uomo, e non è tutto per l'uomo; l'artista con l'esercizio delle sue creazioni entra in uno stato di vita che possiamo chiamare vocazione o professione secondo due angolazioni diverse; per questo stato di vita tutte le occupazioni si inanellano e si sfilacciano in quella duplice direzione. Ma l'uomo è etico prima dell'« habitus » o diviene tale dopo di esso? E' lo « stato di vita » che lo fa vivere eticamente, oppure preesiste al suo — diciamo così — mestiere? J. Maritain icasticamente propone il quesito ricordando un episodio personale. Un giorno Mauriac gli disse: « Se fossi santo, non sarei poeta »; obiettò Maritain: « Se fossi santo non sarei medico, poliziotto, giornalista professionista? » (17). No! Ecco dunque in termini immediati il problema: o l'artista ha scelto la vita artistica come una vocazione plenaria e umana e perciò prima ancora di acquisire l'« habitus », possiede una intenzione morale che trasfigura tutto il suo ethos in un perfezionamento umano; oppure non ha mai pensato ad una dedizione esclusiva all'arte, ma ne fa uno spasso; ma allora il metro morale delle sue attività creative non si potrà mai valutare a priori. Gli manca lo « stato di vita », la vocazione e la missione culturale; il suo è un passatempo regolato dall'estrosità (non dall'estro), dalla improvvisazione, dal capriccio.

Orbene, chiamerò *artista* solamente colui che ha fatto della vita una missione d'arte, una consacrazione per il bello; chiamerò *dilettante* chi ha scelto l'arte come gioco, come passatempo.

Il discorso pertanto sull'ethos dell'artista (che ci riguarda in senso stretto) si colloca nel rapporto tra vocazione e umanità dell'artista stesso. A questo riguardo occorre evitare anzitutto l'idea parossistica di coloro che fanno della missione di arte una guisa umana assoluta.

Fu Rousseau per primo e dopo lui i romantici ad affermare che l'arte non solo è un valore autonomo, ma il più alto. Il romanticismo esaltò così i vari Byron, Goethe, Hugo come « eroi eccelsi »; si giunse a dire che essi avrebbero salvato il mondo. JACQUES RIVIERE scrisse: « Lo scrittore... è divenuto un sacerdote; tutta la letteratura del XIX secolo è un incante-

(17) J. MARITAIN: *Responsabilità dell'artista*, op. cit., p. 75.

simo che tende al miracolo» (18). Perciò Maritain ironizzando su queste burbanzose pretese scrisse: «La torre d'avorio è diventata la cattedrale del mondo; il tempio della Pitonessa, la roccia di Prometeo e l'altare del sacrificio» (19).

L'artista non è per sé né un profeta, né un sacerdote, né un eroe; questo senso dei limiti della sua missione descrive anche il senso della sua esistenza: prima di essere artista egli è uomo, cittadino, coniuge oppure consacrato.

La motivazione di questa affermazione è data dalla distinzione tra professione e vocazione: la professione è *condizionata* da fattori esterni com'è il progresso tecnologico; da fattori interni come sono le attitudini (a fare piuttosto l'avvocato che l'aviere ecc.); è *anonima* come risulta dalla stessa carta d'identità ove il portatore viene qualificato con termini comuni tra le 770 professioni circa, dell'assetto produttivo odierno della società; è *relativa nel tempo* poiché ad essa si dedicano normalmente 8 ore al giorno, 5 giorni alla settimana, 50 anni di vita (dai 16-18 fino al pensionamento); *relativa dello spazio* poiché l'organizzazione delle occupazioni professionali varia secondo il grado di sviluppo sociale e l'ordinamento giuridico; è *subordinata,* poiché la coscienza professionale è in funzione della vocazione umana (si è ingegneri, avvocati, avieri per essere più uomini), del cittadino (si ha una professione per partecipare ai destini della patria), del coniuge (si ha una professione per avviare una famiglia), del religioso (si ha una professione per un servizio più impegnato di Dio).

La vocazione invece è *incondizionata* sia rispetto ai fattori esterni (per cui il progresso civile non è un ostacolo ad essere più uomo, migliore cittadino, più impegnato nella famiglia, più coerente per essere religioso); sia rispetto ai fattori interni, per cui i dati temperamentali e le superfetazioni del sentimento non impediscono lo sviluppo della personalità in tutte le dimensioni menzionate di uomo, di cittadino, di coniuge, di religioso.

La vocazione è *personale,* poiché dipende dalla libera scelta individuale irrepetibile, pur dentro le varie forme di vocazione; è *assoluta* poiché costituisce il fine più alto dell'esistenza, tanto

(18) J. RIVIERE: *La crise du concept de littérature* in «Nouvelle Revue française», febbraio 1924, 1; citato da J. Maritain, op. cit., p. 43.

(19) J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 43; e conclude: «Domando se questo fatto non costituisca, proprio questo fatto, una confutazione per absurdum della teoria dell'arte per l'arte» (ib.).

è vero che può essere attuata senza la mediazione della professione; questo è il caso dei profeti, degli eroi, dei santi e dei geni (20).

Quando pertanto Lenin impone il « realismo estetico marxista », come professione di un'« arte partitica » (in russo « partinijost »), ossia come « lavoro » del « compagno artista » (21), confonde la professione dell'artista con la vocazione: mille imperativi politici di un partito non generano per sé una sola vocazione di artista.

La verità è che l'artista è una vocazione particolare subordinata alle quattro vocazioni fondamentali sopra menzionate: famiglia, patria, umanità, Dio. Una professione artistica non è necessaria; la storia dell'arte ci incarica a confermare la verità di questa asserzione presentandoci figure di sommi geni che non varcarono le soglie delle accademie, né erano muniti di diplomi o di lauree universitarie.

L'artista allora, degno di questo nome, trasforma la sua vocazione in un servizio all'umanità, alla patria, alla famiglia, a Dio; per questi valori non ci sono ferie, pensionamenti, scioperi. Di qui anche il valore morale della vocazione artistica come tensione ideale verso le mète suddette. L'eticità dell'artista sotto questo aspetto non si potrebbe configurare solo come sincerità con se stesso, né solo come evasione dai limiti del finito, ma come aura di auto-trascendenza che oscuramente ma efficacemente agisce nell'intimo della vocazione artistica (22).

DARIO COMPOSTA

(20) DARIO COMPOSTA: *Filosofia morale, Etica sociale*, Roma 1983, pp. 117-118.

(21) DARIO COMPOSTA: *Diritto ed arte nella prospettiva marxista* in «Divinitas», XXI, 2 1977, pp. 257-267. Lenin nel suo programma fissava i canoni estetici con questa prosa: « La letteratura deve diventare letteratura del partito. Il proletariato sociale deve levare in alto il principio della letteratura di partito... Il lavoro letterario deve diventare parte del comune compito proletario, una ruota, una vite dell'unico grande meccanismo social-democratico che viene messo in moto da tutta l'avanguardia cosciente di tutta la classe lavoratrice. Il lavoro letterario deve diventare una parte costituente dell'attività organizzata calcolata, unificata social-democratica del partito» (citato da GUIDUBALDI, art. cit., p. 211).

(22) N. PETRUZZELLIS: *Valore della storia*, op. cit., p. 57.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*, Genova, 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

POSTILLE

ESEGESI E TEOLOGIA.

Il 15 e il 16 gennaio dell'anno 1983, rispettivamente a Lione ed a Parigi, nelle chiese di Notre-Dame delle due città, il prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, cardinale Joseph Ratzinger, arcivescovo già di Monaco di Baviera e di Frisinga, ha tenuto una importante conferenza: « Trasmissione della Fede e fonti della Fede ».

Affrontando il tema della catechesi e, quindi, dei catechismi, l'autorevole porporato, già professore di teologia, ha illustrato le possibili cause della crisi che travaglia anche questo fondamentale settore della vita ecclesiale, analizzando i rapporti tra catechesi, Bibbia e dogma. Quindi, dopo aver definito la fede e le sue fonti, ha messo in risalto, nella prospettiva di un risanamento di una tale crisi, le strutture della catechesi, richiamandosi come modello al Catechismo Tridentino *pubblicato da san Pio V per decreto del Concilio di Trento, e definendolo* « il più importante catechismo cattolico ». *(Così nel periodico* « Cristianità », *n. 96, aprile 1983, pp. 5-11 che pubblica la traduzione italiana della suddetta conferenza).*

Tra le cause che sono all'origine della crisi attuale nella catechesi, S. Em. Ratzinger pone la diffidenza nei confronti « della fede comune della Chiesa di tutti i tempi. Ne risultava — *egli continua* — che la catechesi ometteva generalmente il dogma e tentava di ricostruire la fede direttamente a partire dalla Bibbia. Ora il dogma non è altro, per definizione, che interpretazione della Scrittura, ma questa interpretazione, nata dalla fede dei secoli, non sembrava più potersi accordare con la comprensione dei testi, a cui il metodo storico aveva nel frattempo condotto. *In questo modo, coesistevano due forme di interpretazione apparentemente irriducibili: la interpretazione storica e quella dogmatica. Ma quest'ultima, secondo le concezioni contemporanee, poteva essere considerata solo come tappa prescientifica della nuova interpretazione. Così sembrava difficile riconoscere ad essa un posto proprio. Laddove la certezza scientifica è considerata la sola forma valida, persino la sola possibile, della certezza, quella*

del dogma doveva sembrare o come una tappa sorpassata di un pensiero arcaico, oppure come la espressione della volontà di potenza di istituzioni sopravviventi. Essa allora deve essere valutata secondo la misura della esegesi scientifica e può, al massimo, confermare le dichiarazioni di questa ultima; essa non può più pretendere di giudicarla in ultima istanza ».

Quest'ultima conclusione o deduzione, da noi sottolineata, ha propugnato il P. Alonso-Schökel sulla Nouvelle Revue Théologique 9 *(1959), avril, pp. 337-354 nell'articolo che trattava direttamente del tema « Esegesi e Teologia »:* Argument d'Ecriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique.

Ecco alcune affermazioni-tesi dell'Autore, professore al Pontificio Istituto Biblico.

« La scienza biblica è attualmente una scienza filologica e storica, non soltanto sul piano della ricerca, ma ancora sul piano dell'apprendimento. Uno studente in scienze bibliche è formato fin dall'inizio secondo i metodi delle discipline filologiche-storiche. Divenuto professore di Sacra Scrittura, egli procede ormai a una revisione tecnica di molte formule inculcate allo studente nel suo manuale di Teologia ».

« Due procedimenti paralleli di direzioni contrarie si propongono dunque allo studente; ci si meraviglierà allora che esse finiscano con il disorientarlo e il trascinarlo come una trottola in una folle girandola ? ».

Ammissione gravissima che dà piena ragione al principio ermeneutico: non si dà esegesi cattolica senza la guida accettata del Magistero, cui spetta per mandato divino il diritto di dare l'interpretazione autentica della Sacra Scrittura, nei testi che hanno attinenza con il dogma e la morale.

Devono attenersi a questa norma non solo i teologi, ma gli stessi esegeti. La confusione, lo smarrimento attuale in teologia e pertanto nella Chiesa ha per causa manifesta la scienza biblica soltanto filologica e storica, che fa a meno della luce del Magistero, in contrasto con le norme della ermeneutica cattolica; scienza biblica erronea, non soltanto propugnata in qualche articolo, quanto insegnata, inculcata a coloro che dovranno poi essere professori di Sacra Scrittura ed in genere esegeti. Tutto ciò in contrasto, in netta opposizione con le norme che, a partire dai Padri, sono state sempre inculcate dal Magistero della Chiesa.

La documentazione è offerta da don Mario Merenda nella tesi di laurea, presso l'Università del Laterano: « Il Magistero della Chiesa norma prossima per l'esegeta »: Palestra del Clero *49 (1970) 203-220, 396-404, 473-484.*

Basti qui riportare quanto prescrive al riguardo la Providentissimus

Deus *di Leone XIII, la* magna charta *per lo studio della Sacra Scrittura, come l'ha definita Pio XII nella* Divino afflante Spiritu.

Principio dogmatico: la Chiesa è l'interprete autentica della S. Scrittura, nei brani riguardanti il dogma e la morale.

« Per il che non è da negarsi che i sacri Libri sono avvolti da una tal quale religiosa oscurità, cosicché nessuno possa in essi entrare senza qualche guida nel cammino (s. Girolamo a Paolino, ep. *53, 4), così provvedendo Dio (com'è opinione comune dei Padri) affinché gli uomini li perscrutassero con maggior desiderio e studio, e* più altamente intendessero specialmente aver consegnato Dio le Scritture alla Chiesa, onde lei seguissero come guida e maestra sicurissima nel leggere e trattare gli eloqui suoi.

« Imperocché già insegnò sant'Ireneo (C. haer. *IV, 26, 5) che dove sono collocati i carismi di Dio ivi devesi dire essere la verità,* e venir le Scritture esposte senza pericolo alcuno da coloro presso i quali esiste la successione apostolica, la qual dottrina di Ireneo e degli altri Padri abbracciò il Concilio Vaticano quando rinnovando il decreto Tridentino sulla interpretazione della parola divina scritta dichiarò essere sua mente che nelle cose della fede e dei costumi, appartenenti alla edificazione della fede cristiana, si debba avere per vero senso della Sacra Scrittura quello che tenne e tiene la Santa Madre Chiesa, a cui spetta giudicare del vero senso e della interpretazione delle Sacre Scritture, e perciò a nessuno esser lecito interpretare la stessa S. Scrittura contro questo od anche contro l'unanime consenso dei Padri (Sess. *III, Cap. II* de revel.; *cfr. Conc. Trid.,* sess. *IV* decr. de edit. et usu sacr. libror.).

« Con la qual legge piena di sapienza la Chiesa non ritarda né limita l'investigazione della scienza biblica, ma piuttosto la serba integra da errore e moltissimo l'aiuta al vero progresso... ». (Vedi il testo intero nel nostro libro Leone XIII e gli studi biblici, *Rovigo 1976, p. 35 ss. e relativo commento pp. 105-164).*

Norma immutata e sempre inculcata. Paolo VI, nel luglio 1966, ricevendo un gruppo di esegeti e teologi, radunati per fare il punto sullo stato attuale della esegesi e della teologia a riguardo del dogma del peccato originale, con speciale riferimento ai risultati delle scienze naturali moderne, ha richiamato ai presenti le norme immutate dell'esegesi cattolica *e dei suoi legami inscindibili con la tradizione e il Magistero della Chiesa (cf.* Palestra del Clero *45* [*1966*]) *1101-1105 nell'art.* Esegesi e Teologia). *— Legami inscindibili ben messi ora in evidenza dal card. Ratzinger, nella conferenza citata all'inizio —. « E' concessa agli esegeti — disse Paolo VI — e ai teologi cattolici tutta quella libertà di ricerca e di giudizio, ch'è richiesta dall'indole scientifica dei loro studi e dal fine pastorale della salvezza delle anime... Vi sono però dei limiti che l'esegeta, il teologo,*

lo scienziato, che vogliano veramente salvaguardare ed illuminare la propria fede e quella degli altri cattolici, non possono e non devono imprudentemente oltrepassare. Questi limiti sono segnati dal Magistero vivo della Chiesa che è norma prossima di verità per tutti i fedeli, *come Noi stessi abbiamo ricordato nella enciclica* Mysterium Fidei *(cf.* Divinitas *10 [1966] 349-361:* La S. Scrittura nella enc. Mysterium Fidei).

« Abbiate perciò, figli dilettissimi, sempre presenti nelle vostre discussioni e conclusioni i principi della sana esegesi cattolica, *enunziati più volte dai nostri più prossimi Predecessori e di recente confermati nella Costituzione dogmatica* Dei Verbum. Stando a questi principi, esiste un nesso intimo ed imprescindibile tra la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa...

« Convinti pertanto che la dottrina del peccato originale, sia quanto alla sua esistenza ed universalità, sia quanto alla sua indole di vero peccato anche nei discendenti di Adamo e alle sue tristi conseguenze per l'anima e per il corpo è una verità rivelata da Dio in vari passi dei Libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, ma specialmente nei testi a voi notissimi della Genesi *3, 1-20 e della* Lettera ai Romani *5, 12-19,* abbiate somma cura, nell'approfondire e precisare il senso dei testi biblici, di attenervi alle norme impreteribili, che scaturiscono dalla analogia fidei, dalle dichiarazioni e definizioni dei Concili sopra ricordati, dai documenti emanati dalla Sede Apostolica. *In tal modo voi sarete sicuri di rispettare:* "id quod Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit", *cioè il* senso *della Chiesa universale docente e discente, che i Padri del II Concilio di Cartagine, che si occupò del peccato originale contro i Pelagiani, considerarono "regulam fidei" (can. 2)... ».*

Il teologo, da parte sua, pertanto, non prenderà in considerazione ipotesi di lavoro, arzigogoli, sia pure eruditi, soluzioni fondate su postulati, col metodo filologico-storico soltanto; il teologo può e deve fondare la sua dottrina sulla interpretazione autentica e sulla esegesi che attua, con la filologia e il metodo storico, le norme della ermeneutica cattolica, fissate così chiaramente dai docenti ora riferiti.

Il P. Alonso, abbiam visto, parla soltanto di filologia, di metodo filologico-storico: « attualmente la scienza biblica è una scienza filologica e storica ». Ma lo è sempre stata e non dal 1943 (dalle novità, cioè, attribuite — falsamente, erroneamente attribuite — alla Divino afflante Spiritu *di Pio XII); ogni lettore ha per lo meno sentito parlare della grandiosa collezione* Etudes Bibliques *con commento esauriente ai Libri Sacri, iniziata nel 1903 dai Padri Domenicani auspice il grande esegeta P. M. J. Lagrange, a Gerusalemme; basti ricordare qualcuno dei collaboratori: Dhorme, Condamin, van Hoonacker, Jacquier, Allo, C. Spicq, Abel ... F. M. Braun ...; e tra le altre collezioni, più vicine al nostro pubblico:* La Sacra Bibbia,

ed. Marietti, iniziata sotto la direzione di Mons. Garofalo: gran commenti a Libri del Vecchio e Nuovo Testamento; la collezione Verbum Salutis *— Nuovo Testamento —, trad. it., ed. Studium, Roma; la* S.te Bible, *Pirot-Clamer: ottimi commenti; la* Sagrada Escritura *dei Padri Gesuiti, ed. B.A.C., Madrid ...*

Solo che oltre alla filologia e al metodo storico, sono in esse seguite le norme della esegesi cattolica, inculcate dal Magistero.

Attualmente, da qualche decennio, con l'affermazione gratuita ed erronea che la enc. Divino afflante Spiritu *ha tolto « i limiti » di cui parlava Paolo VI, ci sono* alcuni *che han fatto e fan di tutto (abusando dei posti di fiducia e di grave responsabilità) per imporre nella Chiesa una esegesi « filologico-storica »* tout-court, *passando armi e bagaglio nel campo acattolico-razionalista, sì che scompaia ogni differenza. In tal senso avrebbe sentenziato, negli ultimi anni della sua vita, il card. A. Bea: « L'ecumenismo (il fasullo, l'erroneo) è già in atto tra gli esegeti »!*

La scienza biblica filologica-storica è infatti comune a cattolici, acattolici e razionalisti. L'esegesi cattolica ha in più (dato essenziale che permea tutto il suo lavoro) le norme della interpretazione autentica che le è sempre servita da faro, da guida sicura. E' la missione inderogabile della Chiesa. Ecco perché, mentre l'esegesi cattolica ha sempre ottenuto risultati sostanziali, per lo più omogenei, nel campo acattolico si ha una vera babele di tentativi per lo più contrastanti, negli stessi punti che riguardano le verità di fede. In quello razionalistico poi c'è in più il postulato che nega il soprannaturale: rivelazione, miracolo, profezia...

Si senta il card. Ratzinger: « Solo la Rivelazione medesima è, propriamente parlando, "fonte", una fonte alla quale attinge anche la Scrittura. Se la si distacca da questo contesto vitale della "condiscendenza" divina ... allora la fede è strappata al suo terreno naturale, per non essere più che "lettera" e "carne". ... Se non si considera la Bibbia altrimenti che come una fonte nel senso del metodo storico — cosa che certo essa è anche *—, allora lo storico è il solo competente a interpretarla; ma allora, anche, essa può darci soltanto informazioni storiche. Lo storico si sente in dovere di provare a fare dell'agire di Dio in un tempo e in un luogo determinati, una ipotesi inutile.*

« Se, al contrario, la Bibbia è il condensato di un processo di Rivelazione molto più grande e inesauribile; e il suo contenuto è percepibile al lettore solamente quando costui è stato aperto a questa dimensione più alta, allora il senso della Bibbia non ne risulta diminuito. Ciò che, per contro, cambia totalmente sono le competenze della sua interpretazione.

... Se queste analisi sono esatte, significa che le fonti storiche devono

sempre confluire nella fonte per eccellenza, cioè Dio che agisce in Cristo. Questa fonte non è altrimenti accessibile che nell'organismo vivente che l'ha creata e la mantiene in vita ... ».

Perché le norme della esegesi cattolica fossero rispettate e seguite dagli autori cattolici, Leone XIII il 30 ott. 1902, con la lettera apostolica Vigilantiae, *istituiva la Pontificia Commissione Biblica.*

In essa leggiamo: « E' necessario insistere perché le direttive date nella enc. Providentissimus *siano scrupolosamente attuate, dato il perdurare, anzi l'aggravarsi delle cause che le avevano suggerite.*

« E' un compito grave questo di difendere la Chiesa contro la subdola e tenace azione dei modernisti (ed oggi ancor più dai neo-modernisti), che non può essere assolto dai singoli, privatamente. Poiché oggi spiegare e difendere adeguatamente i Libri Divini, in tanta varietà di cognizioni e con tante forme di errori, è qualcosa che supera la possibilità degli esegeti cattolici lasciati a sé, da soli, separatamente, è bene offrire la possibilità di giovarsi del lavoro comune sotto la guida della Sede Apostolica.

Il lavoro e i risultati ottenuti dalla Pontificia Commissione Biblica, fino al 1937, con decreti di una chiarezza cristallina, sono stati eccellenti (vedi il già cit. Leone XIII e gli studi biblici, *pp. 164-188).*

L'opera dei grandi Pontefici Leone XIII e san Pio X (continuata fino al pontificato di Pio XI) fu davvero feconda. E' l'éra della rinata esegesi cattolica, un vero rigoglio; sotto la guida, vigile e chiara, della Pontificia Commissione Biblica, la Ecole Biblique *e il Pontificio Istituto Biblico immisero nella Chiesa una linfa benefica che ne irraggiò le varie parti.*

*Si risani l'esegesi, riprenda il suo posto l'*esegesi cattolica: *ne conseguirà la rettifica in tutti gli altri settori, principalmente in teologia e nella catechesi.*

[Francesco Spadafora]

LIBRI - Rassegne

PERFECTIO OMNIUM PERFECTIONUM

(*IV Sent* 8, 1, 1, 1 ad 1)

LA SS.MA EUCARISTIA IN UN RECENTE VOLUME DI MONS. A. PIOLANTI (1)

Non ho ancora dimenticato con quale generosa amabilità Mons. Antonio Piolanti, durante gli anni '50, ebbe a definirmi il suo recensore ufficiale per quei pochi scrittarelli che allora pubblicavo su *Avvenire* e altrove a presentazione dei suoi manuali e saggi teologici. Poi, per il concorso di varie ragioni, il ritmo della sua produzione teologica andò diradandosi e s'interruppero anche le mie recensioni. Egli, tuttavia, non cessò mai di far »gemere i torchi», nonostante l'assillante direzione della Pontificia Università Lateranense e la sua totale dedizione a ben tre Riviste, nonché ad alcuni gloriosi Sodalizi teologici dell'Urbe. Tutto ben ponderato, deve riconoscersi che la sua capacità d'applicazione e la sua attività ha del portentoso. Appartengono agli anni '60, al periodo cioè che lo impegnò al massimo nella guida della P.U.L., *Il Settenario Sacramentale* (Rovigo 1960), *L'economia sacramentale* (ivi 1960), *L'Eucaristia* (Roma 1960), *Dio Uomo* (Roma 1964), *De Sacramentis* (8ª ed.

(1) PIOLANTI A., *Il Mistero Eucaristico*, terza edizione riveduta ed aumentata, Pontificia Accademia Teologica Romana, Libreria Editrice Vaticana 1983, p. 679, L. 35.000.

Roma 1967), *L'Enciclica « Mysterium Fidei » di Paolo VI* (Roma 1966). Nel 1970 iniziò la collana di quei preziosissimi « Textus breviores » che egli scosse dalla loro polverosa « dormitio » negli scaffali della Vaticana e che, nel 1978, eran già in numero di sei a disposizione dei giovani studiosi. Intanto altre opere uscivano dalla sua penna: *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Vaticano 1977; *La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso d'Aquino*, Vaticano 1980; *La Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino nel centenario della sua fondazione*, Vaticano 1980; *La Pontificia Accademia Teologica Romana. Cenno storico, stato attuale, attività culturale*, Vaticano 1982; *Il Tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Vaticano 1983; e del 1983 è pure l'opera che m'accingo a presentare, anche se non merito più, per il mio troppo lungo silenzio, l'appellativo di recensore ufficiale.

L'ultima fatica dell'infaticabile Mons. Piolanti costituisce un evento di molta importanza, forse addirittura decisivo per l'orientamento dell'attuale dibattito sul mistero eucaristico. Il fatto che si tratta d'un'opera con circa trent'anni alle sue spalle, da me già recensita al suo primo apparire, nulla toglie, per i motivi che verrò esponendo, alla sua capacità d'incidenza sull'attuale dibattito per un autentico arricchimento della teologia eucaristica.

Pur avendo professato, nei gloriosi anni del suo magistero universitario, tutte le discipline della teologia dogmatica, Mons. Piolanti resta uno specialista *de re sacramentaria*. In tale ambito, si rivela assoluto maestro di teologia eucaristica. Ne fa fede non soltanto il numero delle opere da lui dedicate al Sacramento dell'Altare, ma anche e soprattutto il loro contenuto, dominato dal *sensus fidei*, sorretto da un'impareggiabile conoscenza storica, sostanziato in armonica simmetria di Magistero Ecclesiastico, di dottrina tomista, d'attualissime analisi, di spunti speculativi e spirituali.

Il presente volume segue lo schema, che in pari tempo è il criterio di fondo, di tutti i trattati teologici di Mons. Piolanti: « in lumine fidei... sub Ecclesiae Magisterii ductu » (OT 16). Anche per l'esperienza di modestissimo cultore di teologia, credo di poter dire che nelle due linee sopra accennate stia tutta la metodologia, e la sola, d'un impegno veramente teologico.

Il criterio « in lumine fidei » presuppone ed esige la fonda-

zione biblica delle singole tematiche alla luce delle interpretazioni ufficiali e delle acquisizioni scientifiche dell'esegesi scritturistica. Ma esige pure il costante riferimento alla patristica che, nel caso, comporta la conoscenza e l'analisi dei testi più significativi dei Padri postapostolici, di sant'Ambrogio, sant'Agostino, san Gregorio Magno, san Cirillo di Gerusalemme, san Giovanni Nazianzeno, san Giovanni Crisostomo, San Cirillo Alessandrino e san Giovanni Damasceno, oltre che di tutti quei Padri la cui testimonianza porti nella tematica in esame l'eco della loro fede e della loro coscienza dogmatica. Infine, esige anche un non superficiale riferimento a tutta la tradizione teologica che s'è distinta nei secoli come scienza applicata alla Fede: in special modo alla Scolastica ed al suo sfolgorante Sole d'Aquino, che Pio XI definì « Eucharistiae praeco et vates maximus». In questo quadro non si potrà dimenticare, per ovvie ragioni, un Alessandro di Ales, un sant'Alberto, un san Bonaventura, e poi Scoto, il Paludano, il Capreolo, il Netter, e quanti presero spunto dalle controversie insorte tra Pascasio Radberto e Ratramno (sec. IX), quindi tra Berengario e non pochi suoi oppositori (timidi gli uni, come Ugo di Langres, Adelmanno di Brescia, Ascelino il Bretone; più decisi gli altri, come Lanfranco di Bec, Guitmondo d'Aversa, Umberto di Selva Candida e Gregorio VII, sec. XI-XII), per portare il trattato *De Eucharistia* a nuovi livelli d'approfondimento e d'elaborazione critica. E sempre in questo quadro, una menzione speciale va alla tradizione tridentina, protrattasi fino al sec. XVIII e non certo spentasi dopo, se è vero che, riemergendo ricca di forze nuove dal declino impostole dal secolo dei lumi, fronteggiò gli errori dell'epoca moderna e difese efficacemente, illustrandola con nuove e più coerenti sintesi teologiche, la comune Fede eucaristica attraverso la penna dei vari Billot, De la Taille, Hugon, Lepin, Filograssi e, appunto, Piolanti.

Il criterio « sub Ecclesiae Magisterii ductu », a sua volta, è quello che determina ufficialmente la suddetta Fede, la proclama e ne definisce il valore dogmatico. In materia eucaristica, tale criterio assume come faro orientativo ed antidoto contro il veleno dell'errore, oltre i documenti del Tridentino, *Catechismo Romano* compreso (almeno per la seconda parte), tutti gli altri pronunciamenti del Magistero solenne ed ordinario: dall'enciclica *Mirae caritatis* di Leone XIII (28-5-1902) alla *Mediator Dei* di Pio XII (20-11-1947), dalle dichiarazioni del Vaticano II all'enciclica *Mysterium Fidei* di Paolo VI (3-9-1965), dalla *Dominicae coenae* di Giovanni Paolo II (24-2-1980) al suo

discorso televisivo per il Congresso Eucaristico di Lourdes (21-7-1981).

Di tutta codesta ricchezza tien conto il volume di Mons. Piolanti, sempre attento, nell'esplorazione del mistero eucaristico, ai dati della divina rivelazione, agl'interventi magisteriali della Chiesa, alla testimonianza patristica, all'evoluzione teologica ch'egli ovviamente valuta in base alla sua conformità/difformità rispetto a ciò che discende dalla Parola di Dio e da quella della Chiesa. E poiché specchio trasparente di tale conformità è la sintesi eucaristica dell'Angelico, questi diventa in ultima analisi lo spartiacque sicuro tra verità ed errore.

Un procedimento metodologico in pari tempo positivo, speculativo e spirituale conferisce alla pagina di Mons. Piolanti varietà e coerenza; la documentazione che direi quasi accanita e le preziose note bibliografiche, vere e proprie rassegne di quanto, nella storia, la scienza teologica ha prodotto in materia eucaristica, danno al lettore il senso della sicurezza. Quanto alla bibliografia, dopo quella generale (p. 23-30), se ne ha una particolare per ognuno dei quattordici capitoli nei quali s'articola l'opera, nonché per i *Prolegomeni* che fungono da suo supporto. Si ha così un orizzonte vastissimo, aperto su ogni risvolto del problema eucaristico, con lo scopo non soltanto di documentare la storia del dogma e di segnalarne storiograficamente il lungo processo d'analisi e di decantazione, ma anche il fondamento sul quale l'Autore assume le proprie posizioni, discute quelle altrui ed indica, se del caso, nuove soluzioni.

La scelta tomista a cemento unificante di tutta la suddetta intelaiatura critico-positiva ha alla base un atto d'ossequio alle direttive ecclesiastiche, ma anche il convincimento personale che « l'Aquinate, proprio in questo campo (quello della teologia eucaristica), ha raccolto la palma d'un primato, che difficilmente può esser contestato » (p. 7).

Non vorrei, com'è nell'uso quasi rituale dei recensori, tracciare una più o meno pertinente e completa sintesi dell'opera. Oltre tutto, non ce n'è bisogno, sia perché l'opera è già conosciuta, sia perché chi non la conoscesse, potrebbe farsene una idea anche solo scorrendo l'indice generale. Dirò solo che Mons. Piolanti, anche questa volta, distingue il trattato nelle classiche tre parti « delle quali la prima riguarda la presenza reale (l'essere sacramentale del Verbo Incarnato), la seconda il sacrificio (mediazione sacramentale del Verbo Incarnato in ordine

ascendente), la terza il Sacramento (mediazione sacramentale discendente del Verbo Incarnato) » (p. 14). La prima, che si estende da p. 95 a p. 371, è la più diffusa e riguarda la tematica di fondo (presenza reale, via alla medesima e suo modo, rapporto tra simbolo e realtà). La seconda (p. 375-556) tratta dell'Eucaristia come sacrificio e risponde perciò alla questione sull'essenza della Messa e sui suoi effetti. La terza (p. 559-619), infine, prende in esame tutti i problemi dell'Eucaristia-Sacramento, pervenendo alla visione di essa come « fons et culmen » dell'economia sacramentale e centro della vita cristiana (p. 621-630).

Scartata, dunque, la recensione-riassunto, preferisco fissare l'attenzione su ciò che costituisce non la novità, ma l'attualità di questo libro. Ché, sia ben chiaro, non si tratta di poca cosa.

Già nelle due precedenti edizioni l'insigne Autore s'era impegnato con raro acume nella discussione dell'essenza sacrificale della Messa. Anche allora la critica era caduta, puntuale serena illuminante, sulle tendenze e le teorie che mettevano in crisi il concetto di sacrificio-immolazione, gratificando quello di sacrificio-comunione e di sacrificio-oblazione. Anche allora gli Autori più studiati e sottoposti al vaglio d'una critica ineccepibile erano De la Taille, Lepin, Stolz e segnatamente Casel. Di essi, sia pure nel leale riconoscimento dei rispettivi meriti teologici, veniva esposta la posizione, confrontata con la dottrina del sacrificio-immolazione, e rifiutata almeno in ciò che da tale dottrina si scostava. Anche allora Mons. Piolanti aveva proposto un suo saggio di sintesi, articolandolo non diversamente da come l'articola oggi (p. 483-497). Ma, da allora ad oggi, d'acqua n'è passata molta sotto i ponti. Nomi nuovi si sono affacciati alla ribalta, c'è stato un Concilio Ecumenico e soprattutto un post-concilio, e nuove idee hanno preso campo. S'è detto, p.es., che « Cristo si sacrifica non in quanto si offre al Padre, ma in quanto si dà a noi » (p. 467): è la strada sulla quale Mons. Piolanti ha incontrato Schmaus, Bouyer, Winklhofer, « e in particolare » Quarello (ma è la strada percorsa anche da I. Biffi).

Quell'« in particolare » giustifica le pagine (da 467 a 472) dedicate al prof. Quarello, mio lontano codiscepolo e caro amico prematuramente scomparso, uomo di non comune ingegno e di retta intenzione, ma forse non altrettanto felice ed originale nel porre « la formalità del sacrificio... nella *donazione* » più che nell'immolazione. Ha pertanto buon gioco Mons. Pio-

lanti nel mettere in risalto la fragilità dell'assunto tanto sul piano biblico e teologico, quanto su quello antropologico ed analogico.

Addebitando alla teoria caseliana le incertezze ed inesattezze che turbano il complesso quadro dell'odierna teologia eucaristica, un duplice esempio di esse è riconosciuto nella posizione di Durwell e di Ligier (p. 472-482): il primo, assertore del « sacrificio eternizzato » in quanto già preesistente « nel seno di Dio e nel fuoco dello Spirito »; il secondo, convinto che « la liturgia eucaristica... presenta l'atto di Cristo sia come *dono sacrificale*, sia come richiesta di *partecipazione ecclesiale* » (p. 478). Ed anche su costoro, con rispetto sommo e non senza i dovuti apprezzamenti, scende l'analisi critica di Mons. Piolanti, centrata sull'assenza, in ambedue, d'una reale se pur incruenta immolazione (la separazione sacramentale delle specie) quale esigono il Magistero e la tradizione e quale impone il « fate questo (e quindi non qualche cosa di diverso da ciò che Cristo stava facendo) in memoria di me ».

Altre ragioni concorrono a determinare l'attualità d'un'opera che, dopo trent'anni, passata indenne tra le nebbie dell'improvvisazione post-conciliare e i maldestri tentativi di sovvertire dalle radici la dottrina cattolica, ripropone oggi le certezze di sempre attraverso la disamina delle controversie, dei problemi, delle innovazioni e negazioni del presente.

Enumerando egli stesso cinque settori dell'odierno dibattito eucaristico, Mons. Piolanti traccia di essi, o fa tracciare, i dati più rilevanti, li confronta con le implicazioni del dogma, ne accetta o ne corregge o ne rifiuta il contenuto nell'unico intento di salvaguardare la Fede aggiornandone la dottrina.

In realtà, dopo avere esposto nella loro sostanza le posizioni della critica indipendente ed aver costatato, non senza soddisfazione e speranza, il loro avvicinarsi alla visione cattolica in conseguenza del Vaticano 2 (p. 37-45), individua nell'ermeneutica della Pasqua e dell'Alleanza vetero- e neotestamentarie il primo dei settori anzidetti. Il suo aprirsi a tematiche ricorrenti nelle opere di Cullmann, Thurian, Jeremias, Leenhardt e d'altri acattolici contemporanei specie in rapporto all'esatta nozione di Pasqua, a Cristo Agnello pasquale, all'Eucaristia-anamnesi, nuova Alleanza e banchetto messianico-escatologico (p. 52-91), dimostra la disponibilità di quest'Autore per tutto ciò che anche il presente, con le sue innovazioni se e quando

son teologicamente fondate, può offrire alla scienza teologica in materia eucaristica.

Più importante mi sembra il secondo dei settori presi in esame, quello che Piolanti delimita alle discussioni sulla transustanziazione, non sempre sufficientemente controllate e talvolta tendenti a svuotare il dogma di validità teologica e normativa dopo averlo coinvolto nel rifiuto, oggi assai diffuso, della filosofia classica (p. 215-287). Alla « discussione » delle « discussioni » è opportunamente premessa la dottrina cattolica della transustanziazione, e perché non si dica, come frequentemente si dice, che il Tridentino (sess. XIII, c. 1 e 2 DS 1651 e 1652) non ebbe intenzione di dar forza dogmatica alla « mirabile conversione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo... conversione che molto pertinentemente la Chiesa cattolica chiama transustanziazione », altri interventi vengono addotti del Magistero ecclesiastico, costituenti una conferma storica ed una indicazione interpretativa, sia pure indiretta, della volontà dogmatizzante del Tridentino: la Bolla *Auctorem Fidei* di Pio VI (DS 2629), l'enciclica *Mysterium Fidei* di Paolo VI e il suo *Credo del popolo di Dio*. Su codesta base, ampiamente illustrata mediante il ricorso all'elaborazione di san Tommaso (p. 241-250), Monsignor Piolanti affronta la proposta olandese di sostituire transignificazione e transfinalizzazione a transustanziazione. La sua critica, sotto il profilo biblico-cristologico e antropologico, non solo testimonia la perfetta conoscenza ch'egli s'è fatto della proposta stessa, ma anche e specialmente il suo equilibrio, la chiarezza delle sue posizioni, la fermezza dei suoi principi.

Anche il terzo settore merita d'esser ricordato. E' forse quello che ha maggiormente influito, *per fas et nefas*, sulla teologia eucaristica contemporanea e sul linguaggio che l'esprime. Lo stesso Piolanti, a ciò riferendosi, parla di « rigurgito d'idee caseliane » (p. 9) e ne tratta contestualmente alla questione sul valore sacrificale della Messa, oltre che in tutti quei contesti all'interno dei quali occorre far luce sulla matrice degli errori e delle inesattezze del presente. La non tenue responsabilità degli uni e delle altre ricadrebbe dunque sul ben noto benedettino di Maria Laach e non certo per una sua scelta proterva. Egli fu, come tutti sanno, un santo religioso che visse intensamente il suo ideale e ne innamorò intere generazioni di monaci. Fu anche uno studioso di razza, uno scrittore pregevole, un ricercatore accanito, e le sue opere assai numerose, insieme con la sua rivista *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, gli assicu-

rarono fama intessuta di consensi e di dissensi. Tra i suoi critici, emergono uomini del calibro di Umberg e Prümm; accanto a loro anche Mons. Piolanti non mancò di far sentire la sua voce di teologo attento alle novità, ma soprattutto fedele al Magistero ecclesiastico e all'insegnamento di san Tommaso. Ed alla luce dell'uno e dell'altro rifiutò la sintesi caseliana. La questione poteva considerarsi chiusa, se Odo Casel non fosse stato fatto rivivere in gran parte della saggistica liturgico-eucaristica dei nostri giorni. Per questo Mons. Piolanti ritorna in argomento; nel rifiuto di Casel è anche il rifiuto dei suoi veri o interessati nepoti.

Convinto io pure delle esagerazioni caseliane, ho espresso in varie occasioni riserve e critiche. Ma non me la son mai sentita di condividere in pieno le considerazioni d'un Umberg o d'un Prümm. Dovrò dissociarmi anche da quelle di Mons. Piolanti, o almeno da alcune di esse?

A Casel si rimprovera, tra l'altro, la compresenza di tutti gli atti salutari di Cristo con il loro stesso *ubi et quando* all'interno d'un'azione liturgico-sacramentale. A tale riguardo, Mons. Piolanti riconosce onestamente che O. Casel, sulla sera della vita, attenuò la suddetta idea (p. 547). Per parte mia, ho verificato in vari scritti caseliani la fondatezza del su indicato rimprovero. Le espressioni incriminate ci sono, ma quasi sempre accompagnate da altre, che rappresentano la chiave di volta del pensiero caseliano. P. es., in *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg 1932, p. 108-110), l'espressione-chiave è *mystisch*, là dove si legge: « Diesen heiligen Ritus von göttlicher Inhaltsfülle aber sollen die Jünger "zum Gedächtnis tun", sie sollen so die Passion ihres Meisters mystisch immer wieder Wirklichkeit werden lassen ». *Mystisch* non tollera l'asserita «identità dei fatti in tutte le loro circostanze di tempo e di luogo », ma ne implica la presenza sacramentale, che non per questo è meno reale (*Wirklichkeit*); l'*immer wieder* ne sottolinea la ripetizione, che in tanto avviene in quanto è sacramentale. E tra le righe è addirittura possibile riconoscere un'allusione alla « virtus fluens Christi » (punto di forza della dimostrazione di Piolanti), specie là dove (p. 109) si legge: « ... die *Heilstat* sollte beständige mystische und zugleich konkreteste Gegenwart in seiner Kirche sein, aus der täglich die Kraft des Blutes Christi sich belebend und heilend den Gläubigen mitteilen sollte ». La ragione, dunque, per la quale « durch das Mysterium lebt Christus in der Kirche, handelt er in und mit der Kirche, erhält und belebt er die Kirche », è la « mystische Gegenwärtigsetzung »

della sua « Kraft... im Sakrament, in mysterio » (p. 114). Quando Mons. Piolanti parla d'« immolazione sacramentale », « mistico-sacramentale » (p. 463) o « identità mistico-sacramentale » che comporta il rinnovamento, non la moltiplicazione, della stessa morte di Cristo in croce e dice perciò egli pure « *in signo, in sacramento* » (p. 491), si pone su una linea non del tutto estranea a O. Casel. Questo dico non dimenticando affatto che tra i due c'è l'abisso e che una loro « reductio ad unum » è impensabile.

Non mi sarei fermato, peraltro, sulla posizione caseliana, se nel « rigurgito » lamentato da Mons. Piolanti non trovassi un'idea che da O. Casel in poi è diventata d'uso comune. Alludo alla caseliana *Vergegenwärtigung, Gegenwärtigsetzung,* che nel gergo degli ultimi tempi s'è imposta come *attualizzazione* e che, nel rispetto del suo valore semantico, dovrebbe tradursi più propriamente *ri-presentazione.* La parola non mi piace, specie quando l'uso valica i confini dell'ambito sacramentale o addirittura ne fa un sinonimo di attuazione. Tuttavia, almeno nel gergo liturgico-sacramentale, è piuttosto difficile oggi fare a meno di attualizzazione. Non sono soltanto i teologi e i liturgisti ad usarla, ma anche il Magistero e i documenti ufficiali. Nella logica della sua critica a Casel, Piolanti gli rimprovera anche questo; la parola non esprimerebbe l'immolazione mistica, ma la ri-presentazione numericamente identica del sacrificio di Cristo. Certo, e non a caso ho parlato di logica, questa critica dipende da quella poco sopra accennata, riguardante la costituzione storico-metafisica dell'atto salutare, circoscritto nel suo tempo e nel suo spazio e come tale, perciò, non ripetibile. Se O. Castel sostiene che l'atto salutare si ripropone con ogni suo elemento ed ogni sua circostanza spazio-temporale nel rito sacramentale, sostiene per ciò stesso la ri-presentazione numericamente identica d'un evento appartenente al passato, ed ineccepibile appare la critica di Mons. Piolanti. Ma O. Casel (e qui sarà bene dissociarlo da alcuni suoi epigoni) sostiene proprio quest'identità numerica? Ho l'impressione che una risposta affermativa troverebbe davanti a sé il diniego dello stesso Casel. In effetti, quando si valuti attentamente il rapporto tra *zikkaron* e sacramento, quando soprattutto si colga l'esatto significato degli aggettivi mistico, misterico, sacramentale e relativi avverbi, cade perfino la possibilità d'un passato che irrompa nel presente in identità numerica. L'identità c'è, sì, altrimenti non ci sarebbe la realtà del fatto salutare, che è *quel* fatto e non può essere altro che *quello,* ma l'identità, anziché numerica, è sacramentale, con un suo nuovo *ubi et quando* da colle-

gare, nel caso dell'Eucaristia, col sacrificio-immolazione e con ogni sua interazione. Il *Christus tunc passus* si fa presente *hic et nunc*, per la forza vivificante della sua divinità, nel sacramento (« in signo, in mysterio »); e queste ultime espressioni contengono la ragione della non-identità numerica tra sacrificio e sacrificio: fisico quello, sacramentale questo; l'uno cruento, l'altro incruento; il primo offerto *semel pro semper* e quindi non iterabile, iterabile il secondo. *In mysterio*, però, nel segno sacramentale e nella sua efficacia, si configura l'identità di cui parla il Tridentino: « una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa » (sess. XXII, c. 2 DS 940). In ultima analisi, è proprio ciò che sostiene anche Mons. Piolanti, là almeno dove anch'egli s'affida alle suddette espressioni (« in signo, in mysterio ») o, come a p. 463 e altrove, parla di morte mistico-sacramentale. Qui, com'è ovvio, le circostanze storiche che sono oggetto della *Gegenwärtigsetzung*, son ben lungi dal riproporsi *hic et nunc* nella loro fisica e ormai non più attuale realtà; la loro attuale realtà è quella del segno sacramentale.

Da qui discende una chiara indicazione circa il senso da dare al verbo « re-praesentare » e derivati. Se lo *zikkaron* e il sacramento fossero semplice memoria o commemorazione, allora il significato sarebbe ristretto al solo rappresentare (raffigurare, simboleggiare). Ma una pura e semplice rappresentazione non andrebbe oltre il limite d'un'efficacia estetico-morale ed esemplare, la stessa presenza reale ne resterebbe compromessa e l'assioma « id producunt quod significant » perderebbe ogni senso.

A tale riguardo penso che non sia del tutto inutile spendere ancora qualche parola; ho infatti l'impressione, ma è soltanto una ben povera impressione, che questo sia l'unico punto del grosso volume in esame, suscettibile ancora di qualche approfondimento. Mons. Piolanti, con dovizia di testi e capacità di deduzione logica, dimostra che « re-praesentare » non può avere « il senso classico di "sistere praesens aliquid", ma quello scolastico di rappresentare, figurare, simboleggiare, senso che conserva anche oggi nel linguaggio comune » (p. 464-465). Dunque, da una parte si ha il significato classico, dall'altra quello scolastico e comune; per l'uno il verbo significherebbe riportare il passato nel presente, per gli altri invece significherebbe fare ora del passato una rappresentazione, o una figurazione, o un'allusione ad esso. Estremamente logica l'adduzione

di testi dell'Angelico nel senso inteso dalla Scolastica e dal gergo comune, una volta stabilita la loro differenza rispetto al linguaggio classico. Logico, quindi, anche il rifiuto dell'idea caseliana e degli argomenti caseliani per difenderla. Senza nulla togliere a questa logica, mi parrebbe tuttavia opportuno approfondirne le premesse. Vorrei cioè verificare se esista effettivamente l'accennata diversità di significato tra il *re-praesentare* del linguaggio classico e quello del linguaggio scolastico. In riferimento al linguaggio classico è facile convenire con il Forcellini (IV p. 95), secondo il quale « re-praesentare » è « idem ac praesentem facere, ob oculos ponere, in conspectu ponere »; ne è conferma l'ampia documentazione addotta. Né è difficile convenire con il Blaise (*Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Tournhout 1966, p. 93 e 282-284) secondo il quale anche il *repraesentare* della preghiera liturgica ha il significato classico di « rendre présent de nouveau ».

Stando così le cose, c'è da chiedersi se la Scolastica in genere e san Tommaso in particolare abbiano osato contraddire all'interrelazione stabilita fin dal 431 (*Indiculus ps. - Caelestinus* DS 246) tra liturgia e dogma; il *Lexikon latinitatis medii Aevi* (Tournhout 1975, p. 791) del *Corpus Christianorum* parrebbe escluderlo, confermando, sia pure in un ventaglio di significati più variato, il già visto « rendre présent de nouveau ». Ma ciò che è maggiormente interessante, è il fatto che questo significato è sostenuto con una citazione del Tridentino (Sess. XXII, Ma XXXIII 128 DS). Se dunque è vero, come è vero, che « le dichiarazioni del Concilio di Trento... riproducono il genuino pensiero del Dottore Angelico », il *re-praesentare* tridentino è soltanto l'eco di quello tomasiano, ed ambedue ribadiscono l'idea del « sistere denuo in praesens ». Pertanto, l'« imago quaedam repraesentativa » di san Tommaso non dovrebbe porsi in antitesi con l'idea classica del *re-praesentare*; oltretutto verrebbe meno allora anche il riconosciuto realismo dell'Angelico. Piuttosto, parrebbe da leggersi alla luce delle sintomatiche corrispondenze sacramentali già intuite dalla patristica, in particolare da sant'Ambrogio: « Imago ista, veritas est: non inanis, quia virtus, non vacua, quia plenitudo vitae » (*De off.* I 238 PL 16, 100).

Chiedo venia per la lunga digressione, prima d'accennare agli altri due settori con i quali l'attualità del presente volume assume, insieme con i tre già segnalati, lo spessore dell'evidenza, ma che non appartengono a Mons. Piolanti; discreto ed umile, come sempre, ne chiese la stesura a due suoi collabo-

ratori: al Rev. Sac. R. M. Schmitz per una mess'a punto sul problema della concelebrazione (p. 499-520), al sottoscritto per l'Eucaristia e l'ecumenismo (p. 631-661).

Come si vede, l'opera abbraccia tutta la tematica eucaristica e ne affronta tutti i connessi problemi. Nulla è dimenticato, ma tutto è preso in esame. Il calore e la ricchezza dell'espressione letteraria, la sicurezza delle posizioni assunte, la adesione al dogma e la sua illustrazione, il rispetto dell'altro anche nel dissenso talvolta doveroso, oltre i pregi già segnalati, fanno passar sopra senza difficoltà a qualche difetto formale, specie di metodologia critica, e a qualche refuso. Chi leggerà e studierà queste pagine, saprà davvero che cos'è il Mistero Eucaristico.

Recentemente — per essermi permesso un ragionato dissenso riguardo ad un'interpretazione eucaristica, a mio avviso alquanto ambigua — si è tentato, e lo ha scritto un quotidiano romano, di « sbranarmi ». Se chi credette in buona fede di dover prendere un così ostile atteggiamento nei miei confronti, vorrà leggere e magari rileggere con la dovuta attenzione il libro di Mons. Piolanti, e poi meditarlo, e verificarne la stupenda corrispondenza tra scienza e Fede, potrà anche convincersi assai agevolmente che le mie modeste osservazioni non eran poi tanto peregrine, perché in esse vibrava l'eco, sia pure sbiadita, di quanto appresi alla scuola di questo grande Maestro e impareggiabile Amico: l'ill.mo e Rev.mo Prof. Antonio Piolanti.

BRUNERO GHERARDINI

COME DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO

(parte seconda)

4. *Non si vuole inchinare la mente al mistero*

C'è anche il piano *intellettuale.* Il pensiero di Dio si associa, specialmente nella religione più evoluta, quella cristiana, a una dottrina rivelata, al magistero della Sacra Scrittura e della Chiesa, all'oscurità dei dogmi. Tale pensiero impone quindi alla mente di inchinarsi a Dio e al suo messaggio, limitando la sua libertà di *pensare* come gli pare. Ricordo l'autobiografia di un prete apostata, in cui egli narra il momento del crollo della sua fede e l'« ebbrezza » che provò di poter da allora pensare a modo suo.

Anche qui è chiaro che, obiettivamente parlando, se Dio esiste e ce ne viene comunicato l'insegnamento, l'adesione a tale insegnamento, anziché strettoia per l'intelletto, costituisce una sicurezza contro l'errore ed un ampliamento sconfinato degli orizzonti della verità, altrimenti irraggiungibili. E, quanto alla oscurità dei dogmi, sempre obiettivamente parlando, essa costituisce piuttosto una conferma della loro verità divina, perché, se Dio esiste ed ha rivelato qualcosa della sua intima realtà, questa deve avere profondità *infinite,* come infinito è Dio, tali da dover essere insondabili e quindi oscure per la limitata, finita mente umana.

Per fare un paragone, tenendo presente naturalmente che l'infinità non esiste nelle cose materiali, sarebbe come chi vo-

lesse sondare le grandi profondità del mare, che raggiungono anche una decina di chilometri: egli troverebbe una conferma di essere giunto sopra una di tali profondità quando si accorgesse di non poter toccare fondo con uno scandaglio adatto a minori profondità. Similmente lo « scandaglio » del pensiero, acuto quanto si vuole, ma sempre finito, non potrà toccare fondo nell'infinita grandezza di Dio, trovando inevitabili oscurità nell'enunciazione di tali grandezze. (Ma, si badi bene, *oscurità* non vuol dire *contraddizione* e quindi *impossibilità*. Se uno, per esempio, pensasse alla Trinità come a dire che $1+1+1=1$, penserebbe a una cosa impossibile; non così se pensasse a $1\times1\times1=1$, pur essendo chiaro che il mistero del Dio uno e trino non si può tradurre in termini matematici).

Tuttavia, su tale piano intellettuale, l'adesione a verità talora oscure crea psicologicamente una difficoltà, specialmente oggi in cui si cerca di sperimentare e misurare tutto.

Tale difficoltà mentale si accresce per chi considera Dio nel quadro speciale della religione cattolica. E' la difficoltà di credere innanzi tutto all'Uomo-Dio, Gesù e poi alla Chiesa gerarchica, che fa capo al Papa. Quanto a Gesù, infatti, con gli occhi si vede un essere umano che viene poi dichiarato anche Dio; e, quanto alla Chiesa, ne vediamo l'organizzazione composta di uomini, con i loro difetti, che viene presentata però come fondata da Dio e divinamente assistita per la sicura e infallibile guida religiosa. Al che si aggiunge la difficoltà dei sacramenti che, mediante riti materiali e sensibili, vengono presentati come fonti di effetti spirituali meravigliosi.

Indubbiamente si può osservare anche qui che non v'è alcuna contraddizione, ma solo l'oscurità del mistero divino. Contraddizione e quindi impossibilità vi sarebbe se si dicesse che la persona di Gesù è contemporaneamente umana e divina, che l'istituzione ecclesiastica ha poteri sovrumani e divini in quanto umana e che i sacramenti producono effetti soprannaturali in quanto puri riti materiali. Non vi è invece contraddizione ma solo l'oscurità del mistero divino, quando si dice che Gesù è unica persona divina, nella quale si congiungono, senza confondersi, natura umana e natura divina; che l'istituzione ecclesiastica non ha poteri sovrumani e divini in quanto umana, ma per assistenza divina; che i sacramenti non producono effetti soprannaturali per virtù materiale, ma per congiunta azione divina. Tuttavia resta la difficoltà psicologica di ammettere il soprannaturale e il divino in cose *visibilmente* soltanto terrene,

e nasce la tentazione di equiparare tali dottrine alle favole o alla magia.

In conclusione, il riconoscimento dell'esistenza di Dio trova, sul piano psicologico e delle immediate tendenze umane, resistenza e opposizione: per la suggestione delle cose sensibili, nelle quali si tende ad esaurire la realtà; per la difficoltà di accettare la legge morale; per la resistenza mentale di fronte al mistero. Per sottrarsi pertanto a un problema così scottante, molti scelgono la noncuranza, altri la netta negazione, altri anche — specialmente nell'ambito ideologico e politico radicale e marxista — l'attiva lotta ateistica.

Perciò, quando coloro che difendono il loro atteggiamento noncurante od ostile, specialmente nel mondo intellettuale filosofico e scientifico, si giustificano appellandosi ad una loro imparziale scelta ideologica-pratica, possono facilmente illudersi. Tengono presente l'inclinazione naturale verso la noncuranza e la negazione, secondo i vari aspetti suddetti? L'affermazione che Dio esiste non è estranea alla vita come il teorema di Pitagora o un'altra qualsiasi affermazione sperimentale o matematica. Nessuno contesta il teorema di Pitagora, perché è intrinsecamente chiarissimo ed estraneo a qualsiasi addentellato con la vita; nessuno ha interesse cioè a negare che il quadrato costruito sull'ipotenusa di un triangolo rettangolo ha l'area uguale alla somma dei quadrati costruiti sui due cateti del triangolo stesso. Ben diverso è il caso quando si tratta di verità così alte come Dio e con tanta incidenza nella vita umana.

Il dotto miscredente ha quindi, a parità di condizioni, meno autorità del dotto credente, perché il primo formula la sua opinione sotto la pressione, più o meno cosciente, dell'inclinazione naturale, mentre il secondo dà una testimonianza, superando e vincendo, con la propria riflessione, tale inclinazione naturale. Sarebbe come se si dovesse giudicare il valore di due rematori lungo il corso dello stesso fiume, l'uno che scende secondo corrente, l'altro che la rimonta: a parità di velocità sarebbe certo superiore il secondo.

5. *L'opinione degli scienziati*

Nonostante quanto detto sopra, fa tuttavia molta impressione la convinzione alquanto diffusa che nell'epoca moderna i più grandi scienziati e filosofi siano miscredenti, e che ciò di-

penda dallo sviluppo scientifico che avrebbe risolto i problemi e svelato i segreti della natura, senza bisogno di Dio.

Quanto agli scienziati e ai pensatori, innanzi tutto non va dimenticato il rilievo or ora fatto che, a parte il numero, l'affermazione *positiva* di alcuni grandi comporta un vigore ideale di conquista, di superamento e di valida testimonianza che l'affermazione *negativa* non ha. E ciò vale anche se, per ipotesi, i negatori fossero più numerosi.

La verità storica comunque è assai diversa da quella comunemente creduta. E' noto che per molti secoli le grandi anime, i grandi filosofi e scienziati che si sono inchinati a Dio sono stati la stragrande maggioranza. Anche nel secolo XVIII (il cosiddetto « secolo dei lumi ») in cui avvenne l'esplosione razionalistica e materialista del pensiero, e nel secolo XIX in cui avvenne l'esplosione della ricerca scientifica, quasi tutti i più grandi scienziati furono religiosi, nonostante l'opinione comune — in realtà pregiudizio — che quest'ultimo fosse un secolo ateo.

Ecco, a titolo di esempio, alcuni tra i tanti grandi scienziati credenti, a cominciare da un nome prestigioso, che ha aperto la strada della grande svolta moderna dell'astronomia: il canonico Copernico (1473-1543), Keplero (1571-1630), Galileo (1564-1642), Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Boyle (1627-1691), Mariotte (1620-1684), Leibnitz (1646-1716), Newton (1642-1727), Linneo (1707-1778), Eulero (1707-1783), Lavoisier (1743-1794), Galvani (1737-1798), Coulomb (1736-1806), Fraunhofer (1787-1826), Rumford (1753-1814), Volta (1745-1827), Fresnel (1788-1827), Laplace (1749-1827), Couvier (1769-1832), Ampère (1775-1836), Berzelius (1779-1848), padre G. Inghirami (1779-1851), Cauchy (1789-1857), Ohm (1787-1854), Gauss (1777-1855), Faraday (1791-1867), Foucault (1819-1868), Rankine (1820-1872), Le Verrier (1811-1877), Becquerel (1788-1878), Regnault (1810-1878), padre Secchi (1818-1878), Baer (1792-1876), Maxwell (1831-1879), Youle (1818-1889), sac. Stoppani (1824-1891), Pasteur (1822-1895), Fizeau (1819-1896), Alexis Carrel (1873-1944) premio Nobel, G. Armellini (1887-1958), Severi (1879-1961), sac. Lemaître (1894-1966), Pende (1880-1970), ecc., ecc. Vi sono i colossi della scienza, in tutti i campi.

Newton fu una delle più grandi personalità di tutti i tempi, Gauss uno dei più grandi geni scientifici. Celebre è la versatilità scientifica e filosofica di Ampère, scopritore delle leggi della termodinamica, che Maxwell definì il Newton dell'elettricità e il cui nome è stato dato all'unità della corrente elettrica,

la cui intensità si misura appunto in « ampère »: e fu spirito profondamente religioso.

Poco prima fu Volta a scoprire la pila e quindi la corrente elettrica, il cui nome fu dato all'altro fattore della corrente, la differenza di potenziale, il « voltaggio », misurato, come si sa, in « volt ». E Volta recitava ogni giorno il Rosario. Il grande sperimentatore, chirurgo e fisiologo A. Carrel si convertì, come ho già accennato sopra, assistendo alla guarigione miracolosa di una malata, osservata da lui attentamente con occhi di clinico. E non posso qui certo illustrare tutti gli altri nomi.

6. *Un basilare equivoco sulle scoperte scientifiche*

Qualche osservazione ora sull'altra opinione, abbastanza comune. Si suole affermare cioè che, avendo la scienza scoperto i segreti della natura, non sia più necessario ricorrere a Dio per spiegarli. Dio costituirebbe cioè un'ipotesi che parve necessaria in passato, e che ritengono ancora necessaria i popoli civilmente arretrati. Nel mondo civile essa risulterebbe invece ormai inutile. Quando infatti non si conoscevano le leggi e i segreti della natura, i vari fenomeni naturali, che pur dovevano avere una causa, si spiegavano con l'intervento immediato, benefico o punitivo, di Dio. Egli faceva rotare la sfera celeste, mandava la pioggia, faceva nascere le messe, puniva con le epidemie, ecc.; e perciò si pregava Dio perché mandasse la pioggia, si facevano pratiche penitenziali e suppliche perché cessassero le epidemie, ecc. Oggi invece si sa che gli astri si muovono secondo le leggi gravitazionali, si conoscono le leggi meteorologiche dalle quali dipendono la pioggia o la siccità, si sa che le epidemie sono dovute a determinati agenti patogeni e così via.

L'obiezione è alquanto ingenua e fondata su un equivoco. L'equivoco cioè di concepire l'intervento di Dio quale causa immediata dei fenomeni naturali, che scavalchi le leggi naturali e si sostituisca ad esse. Se Dio invece si concepisce rettamente come creatore dell'universo, si devono attribuire a Lui precisamente quelle leggi della natura che via via la scienza va sempre meglio conoscendo e che indicano le cause *immediate* di tutta la fenomenologia naturale. Dio non è la causa *immediata* di tali fenomeni, ma la causa *mediata*, che determina i fenomeni stessi *mediante* le leggi da Lui create. Naturalmente chi ha creato tutte le cose e ne ha determinato le leggi potrà sempre intervenire direttamente al di fuori e contro le leggi stesse, che sono

da Lui totalmente dipendenti: e si potrà anche implorare che, in determinati casi, lo faccia. Avremo allora il *miracolo*. Ma si tratterà di casi eccezionali.

Ad essi si potranno aggiungere gli interventi divini non palesemente miracolosi, quando Dio, indirizza il gioco stesso delle forze naturali, o lo prevede, per ottenere certe particolari grazie implorate: per esempio determinando, nel quadro delle varie possibilità meteorologiche, una variazione della pressione barica capace di attirare o allontanare le nubi; facendo incontrare il medico più adatto per diagnosticare e curare una data malattia; ecc.

L'equivoco, come dicevo, è ingenuo: e desta meraviglia che non se ne accorgano certi pensatori e scienziati anche di alto valore. Scoprire infatti il *funzionamento* interno di un misterioso meccanismo non significa minimamente escludere la necessità del costruttore. Anzi, quanto più ci si addentra — come sta avvenendo oggi per il meccanismo della natura — nella conoscenza degli ingegnosi particolari, quanto più si scopre la complessità del meccanismo, tanto maggiore appare la necessità dell'abile costruttore. Scoprire *come* è fatta una cosa non significa che *si sia fatta da sé*. Quando un profano, posto davanti ad un elaboratore elettronico, studia e scopre finalmente il meraviglioso intreccio dei contatti elettronici che lo fanno funzionare, non esclude certo, ma anzi ammira il costruttore.

E' un equivoco di tal genere che fece nascere, per esempio, l'opinione che Laplace fosse ateo. Quando Napoleone gli fece osservare che nella celebre *Esposizione del sistema del mondo* non fece mai figurare il nome di Dio, di cui Newton invece aveva parlato, Laplace rispose di *non avere avuto bisogno di tale ipotesi*. Ma, dicendo ciò, egli intese soltanto affermare che nella sua grande teoria astronomica non aveva bisogno, per spiegare il regolare movimento degli astri, di postulare i *diretti* interventi *correttivi* delle perturbazioni astronomiche, da parte di Dio, che Newton invece, pur nel quadro della legge della gravitazione universale, ritenne ancora necessari. Con l'esclusione di tali interventi correttivi, il meccanismo del movimento degli astri e della gravitazione universale risultava ancora più mirabile e l'esigenza di un intelligente e sommo Creatore di tali armonie celesti ancora maggiore. Quanto alla fede in Dio di Laplace, essa è comunque provata, oltre che dalla sua morte cristiana, da una sua lettera del 1809 indirizzata al figlio: *prego Dio che vegli sopra i tuoi giorni. Abbilo sempre presente al pensiero, come tuo padre e tua madre.*

7. *L'equivoco del meccanismo della vita*

Similmente, quanto al mirabile segreto della vita, ecco, per esempio, Jacques Monod, premio Nobel per la fisiologia e la medicina e direttore dell'Istituto Pasteur di Parigi, il quale afferma, in un suo recente e celebre libro, di poterlo spiegare con il puro gioco del *caso*. Infatti, egli dice, l'analisi microscopica ha ormai scoperto la struttura del nucleo delle cellule viventi, in cui si trovano i filamenti detti « cromosomi », costituiti da successioni di particelle minori dette « geni » (nell'uomo ogni cellula ha 46 cromosomi e 60.000 geni).

Ma tutto questo non spiega minimamente la vita, né permette di ridurla al fortunato incontro, *puramente casuale e cieco*, di atomi chimici e molecole. Siamo nuovamente davanti al suddetto ingenuo equivoco. E' come se, scoperto il funzionamento di questo o di quel pulsante di un qualunque meccanismo complicatissimo, se ne deduca che la sua esistenza si spiega senza l'intervento di un costruttore. Ma nel caso della struttura vivente, tale ingenuo equivoco appare immensamente maggiore. Quella che sembra un'esauriente spiegazione del fenomeno della vita, non fa in realtà che additare un segreto nascosto e prodigioso, ben al di là delle occasionali attività fisico-chimiche.

Quelle catene di « geni » dei « cromosomi » dei nuclei delle cellule e quelle varie strutturazioni del DNA di cui sono costituiti, sono come complicatissime tastiere di pulsanti, capaci di regolare la proliferazione delle cellule (a partire dalla prima cellula germinale), in modo da produrre, per esempio, il capolavoro del corpo umano, ben più complesso, sul piano puramente fisico, del più complicato meccanismo elettronico. Chi ha costruito tale vitale e meravigliosa tastiera di pulsanti? Se la tastiera di pulsanti di un complesso meccanismo elettronico non può essersi prodotta per caso e non si spiega senza un costruttore, perché quella tanto più meravigliosa tastiera vivente si spiegherebbe invece senza di esso?

Ma v'è ben altro ancora che carica di ingenuità il suddetto equivoco. Quando si scopre il funzionamento dei pulsanti di un complicato meccanismo, si possono con abilità seguire anche tutte le rispettive trasmissioni elettroniche, elettriche o meccaniche, tutte le forze in gioco e i movimenti di tutte le parti, determinati da tali forze. Quando invece si scopre che quella posizione del « gene », quella struttura del suo DNA, l'« enzima » da esso sollecitato (sostanza organica che catalizza, ossia sol-

lecita altre reazioni) condizionano le variazioni dell'equilibrio elettrico cellulare, ecc. e determinano una certa attività vitale, *non si dà di tale condizionamento alcuna spiegazione*. Si enuncia la colleganza dei fatti, talora anche ben fondati nell'esperienza, restandone misteriosa la spiegazione. Perché quell'enzima e non un altro? Perché quell'influsso e non un altro? Mistero!

Resta quindi il vero, sostanziale mistero della vita, nonostante le meravigliose scoperte dei fenomeni fisico-chimici che l'accompagnano: il mistero della mirabile organizzazione di tali fenomeni e il mistero del loro potere di condizionare le caratteristiche vitali.

Il puro appello al caso appare privo di serietà scientifica.

La scoperta del meraviglioso meccanismo fisico-chimico che condiziona la vita, anziché togliere, accresce piuttosto la esigenza di un sapientissimo e onnipotente artefice.

8. *Nessuno ha mai dimostrato che Dio non esiste*

Questa affermazione negativa non può certo valere come prova positiva dell'esistenza di Dio. Essa ribadisce però come sia irragionevole disinteressarsi del problema. Di fronte all'universalità della credenza in Dio (nelle religioni di tutti i popoli e di tanti filosofi e scienziati) e di fronte alle enormi conseguenze dell'alternativa tra l'esistenza o non esistenza di Dio, nessun negatore può considerarsi davvero tranquillo finché non creda di aver dimostrato che Dio non esiste.

Ma questo è impossibile allo scienziato che studia solo sperimentalmente le leggi e le forze della natura, perché Dio, se esiste quale creatore della natura stessa, non può essere trovato con nessuna esperienza diretta, così come il fabbricante di un orologio non sta dentro l'orologio e non può essere trovato smontando l'orologio in tutte le sue parti. Abbiamo visto nel paragrafo precedente che le scoperte scientifiche sottolineano, in realtà, l'esigenza di un Artefice di tante meraviglie. Tuttavia lo scienziato che non volesse ammetterlo e non volesse abbandonare l'ipotesi del puro accozzamento casuale dei corpuscoli materiali non avrà con ciò dato alcuna prova positiva che tale Artefice non esista. Oltre tutto, non potrà mai escludere l'ipotesi che esista almeno il Creatore di questa stessa materia. La analisi scientifica infatti non potrà mai dir niente, direttamente,

circa la creazione o non creazione della materia primordiale (indirettamente però, come vedremo, suggerisce anzi la creazione).

Quindi i tentativi soprattutto dell'ateismo militante marxista, di dimostrare, mediante la scienza, che Dio non esiste, sono illusori.

Lo stesso si deve dire quanto alla riflessione di tipo filosofico. Al riguardo la sbrigativa leggerezza di persone di alto ingegno è impressionante. Taluni si appellano anche solo a delle difficoltà che deriverebbero dalla supposizione dell'esistenza di Dio, senza riflettere che se Dio esiste, la sua stessa grandezza non può non implicare delle oscurità per la nostra limitata intelligenza, come già abbiamo avuto occasione di notare. Nessuna difficoltà può provare la non esistenza di Dio. Ciò potrebbe essere provato solo se emergessero evidenti *contraddizioni*. Ma esse, supposta l'esistenza di Dio, non compaiono in alcun modo. All'opposto, soltanto l'esistenza di Dio risolve i problemi fondamentali ed elimina, come vedremo in seguito, le contraddizioni dell'esistenza.

Ecco ora qualche esempio della suddetta sbrigativa leggerezza nell'affermare che Dio non esiste. Leone Trotzkij, il numero due della rivoluzione comunista russa, narra, nella sua autobiografia, come avvenne il crollo della sua fede in Dio, creatore del mondo. Fu l'« arguzia » — come egli dice — del suo maestro, che si limitò a contrapporre, a chi affermava necessario un Dio creatore per spiegare l'esistenza del mondo, la domanda: *Dio chi l'ha fatto?* Si ripeterebbe cioè per Dio la stessa domanda che ci aveva fatto ricorrere a Lui come necessario artefice del mondo, sicché l'affermazione di Dio non spiegherebbe niente.

La stessa obiezione troviamo in filosofi di professione, per esempio nel celebre Bertrand Russell che descrisse in una pubblica conferenza come distrusse il grande argomento della necessità di Dio come Creatore: *quando ero giovane e studiavo questi problemi con molta serietà, ammisi per molto tempo il principio della Causa Prima (ossia del Creatore di tutte le cose). Un giorno però, a diciotto anni, leggendo l'autobiografia di John Stuart Mill, trovai questa frase: « Mio padre m'insegnò che la domanda: — Chi mi creò? — non può avere risposta, perché suggerisce immediatamente un nuovo interrogativo: — Chi creò Dio? — ». Compresi allora quanto fosse errato l'argomento della Causa Prima. Se tutto deve avere una causa, anche*

Dio deve averla. Se niente può esistere senza una causa, allora perché il mondo sì e Dio no? E' così ricordato anche il pensiero del filosofo J. S. Mill (1806-1873), simile a quello di tanti altri.

Ma tale obiezione poggia su un povero equivoco. Il principio a cui i credenti si appellano per affermare la necessità di un Creatore del mondo, non è, come dicono Mill e Russell, che *niente può esistere senza una causa*, ma che niente può esistere senza una *ragione sufficiente* di tale esistenza. Quindi le cose del mondo che dimostrano (come vedremo in seguito) di non avere in se stesse la ragione, la spiegazione, il fondamento della loro esistenza, debbono trovare tale ragione, tale fondamento, tale origine *al di fuori* di esse, cioè nel Creatore. Questi invece, appunto perché è l'origine di tutte le cose, non può essere originato da un altro ed ha quindi *in se stesso* la ragione, il fondamento del proprio essere: in ciò consiste precisamente la sua differenziazione essenziale, la sua trascendenza rispetto a tutte le creature e, in definitiva, il mistero della sua essenza perfettissima ed infinita. Questo Essere infinito è la giustificazione di tutte le cose, tra loro legate come tanti anelli di una stessa catena pendente da Lui.

Uno che veda pendere una catena, affermerà giustamente che ogni anello non può reggersi se non è sostenuto dall'anello precedente: ma non potrà ammettere che questa serie duri all'infinito e dovrà supporre l'esistenza di un aggancio per il primo anello che non sia anch'esso sospeso *come* gli altri, ma un qualcosa *di diverso*, che resti lì, per conto suo (nel caso concreto dell'esempio, il soffitto). Applicare il medesimo principio di giustificazione e dipendenza del proprio essere alle cose imperfette del mondo e all'ente supremo e perfettissimo che le ha prodotte, come hanno preteso i suddetti pensatori, è imperdonabile ingenuità. Non si può chiedere chi sia la fonte di Colui che è la fonte di *ogni essere*. La catena delle dipendenze deve finire necessariamente in Lui. Perciò, se quel Primo esiste, non può avere altra giustificazione che in *se stesso*, a differenza di tutte le altre cose che l'hanno invece *in Lui*. Perciò giustamente la filosofia che crede in Dio chiama « contingenti » le cose che possono esistere o non esistere e che derivano l'esistenza da Lui e chiama invece Dio essere « necessario », in quanto non può non esistere, avendo la ragione della propria esistenza in se stesso.

Ancora un esempio, preso, questa volta, dal pensiero del sommo fisico Albert Einstein, in una delle sue digressioni filo-

sofiche. Egli non manca, a dire il vero, di espressioni che adombrano la credenza in una grande mente creatrice dell'universo, tanto che egli si proclamò una persona religiosa. Sono sue, per esempio queste parole: *la più bella sensazione è il lato misterioso della vita. E' il sentimento profondo che si prova sempre nella culla dell'arte e della scienza pura (...) L'impressione del misterioso, sia pure misto a timore, ha suscitato, tra l'altro, la religione. Sapere che esiste qualcosa d'impenetrabile, conoscere le manifestazioni dell'intelletto più profondo e della bellezza più luminosa (...) questa conoscenza e questo sentimento, ecco la vera devozione: in questo senso e soltanto in questo senso, io sono tra gli uomini più profondamente religiosi.* E ancora: *ogni profondo ricercatore deve avere un certo senso religioso; poiché non può immaginarsi che la immensa, magnifica concatenazione che egli scorge sia stata pensata, per la prima volta da lui. Nell'incomprensibile universo si manifesta una smisurata, riflessa ragione. La diceria che io sia ateo si basa su di un grave errore.* Ancor più chiaramente: *la profonda convinzione sentimentale della presenza di una ragione potente e superiore, rivelantesi nell'incomprensibile universo. Ecco la mia idea di Dio.* E quanto alle complesse leggi della natura: *Dio è complicato, ma non ingannevole.*

Questi pensieri dicono indubbiamente qualcosa, ma non sono vera religione e vera credenza in Dio. Se Dio non si concepisce come vero Essere personale, davanti a cui dobbiamo comparire nell'eterna vita dell'« al di là », non è vero Dio e non c'è vera religione. Proprio in ciò ricompare invece, anche in questa grande mente, la sbrigativa superficialità negatrice già vista nei casi precedenti. La sua affermazione è categorica: *non posso immaginarmi un Dio che ricompensa e che punisce (...) Non voglio e non posso figurarmi un individuo che sopravvive alla sua morte corporale (...) Quante anime deboli, per paura e per egoismo ridicolo, si nutrono di simili idee.* Tutto ciò è affermato senza l'ombra di dimostrazione. Dio è gratuitamente negato proprio sul piano che impegna la responsabilità umana.

9. *Altre difficoltà che non provano niente*

Altri, nell'intento e nell'illusione di dimostrare assurda la ipotesi di Dio, accavallano difficoltà derivanti solo dal valutare le cose di Dio con la misura insufficiente delle cose umane. Tranquillamente, per esempio, il prof. Guido Calogero dell'Uni-

versità di Roma, respinge come assurda l'idea fondamentale di un Dio di sapienza e potenza *infinita,* con un ragionamento di questo tipo: ciò che esiste deve essere concretamente *ciò che è,* deve essere cioè ben attuato e « definito », mentre l'« infinito » è, per sua natura, « indefinito ». Non si accorge di confondere ciò che è proprio delle cose create con ciò che è in Dio solo, nel quale e solo nel quale, l'infinità è, appunto, perfettamente attuata e definita.

Con pari superficialità afferma l'assurdo di un Dio « onnisciente » e « onnipotente », tentando di dimostrarlo con puri giochetti logici. Se fosse « onnisciente », cioè se sapesse tutto, anche il futuro — egli dice —, Dio non potrebbe essere anche « onnipotente », non avendo il potere di modificare quelle cose future già previste e che debbono restare tali appunto in quanto previste. E non riflette che l'« onniscienza » dipende invece proprio dall'« onnipotenza » perché il futuro è previsto in quanto da Dio voluto (nel quadro completo di tutte le circostanze future) e appunto perché da Dio voluto tale futuro non potrà cambiare.

Calogero aggiunge perfino che Dio non potrebbe comunque essere onnipotente perché, per lo meno, non avrebbe il potere di cambiare quello che ormai è avvenuto in passato. E non riflette che, certo, quello che è stato è stato e il contrario sarebbe una *contraddizione,* un *assurdo*: ora l'onnipotenza riguarda ogni potere di creazione e d'intervento, nel piano *positivo* dell'essere e della verità, non nel piano *negativo* della contraddizione e dell'assurdo. E così via.

Altri oppongono il fatto, certamente problematico, del *male* nel mondo, che contraddirebbe la bontà di Dio. Perché il Creatore non lo ha impedito, come avrebbe potuto? Certo, lo avrebbe *potuto* impedire; ma l'onnipotenza e la bontà divina non riguardano solo il *possibile,* ma il *conveniente* ed il *meglio.* In questo *meglio* rientra la libertà della natura umana, alla quale risale, in definitiva, la responsabilità del male esistente (a causa del peccato originale, commesso da Adamo); come pure rientra il piano divino di trasformare il male in bene (tanto per i peccatori quanto per chi personalmente non lo è), rendendolo occasione e prova di virtù, di merito e infine di premio.

Si trova indubbiamente difficoltà nel conciliare l'*onniscienza divina* riguardo al futuro e la *libera scelta* dell'uomo (nel bene o nel male): questa sembra essere predeterminata in quanto già prevista da Dio. Ma, se Dio esiste, non deve fare mera-

viglia che nel mistero del suo essere infinito, che *trascende* il tempo ed è librato nell'eternità, rientri anche quello della sua esatta conoscenza del futuro, tanto fisicamente predeterminato (mondo fisico) quanto libero (mondo cosciente umano). Non deve fare meraviglia che la trascendenza di tale conoscenza possa raggiungere la realtà del futuro in tutta la pienezza delle sue caratteristiche, compresa quella della libera scelta umana. Dio conosce le scelte dell'uomo dall'alto della sua visione eterna, così come avverranno, nel bene e nel male: sicché l'uomo può essere certo che volendo scegliere (come è sempre in suo potere) il bene, Dio avrà previsto proprio questa libera, buona decisione.

Capitolo secondo

LA SITUAZIONE UMANA SE DIO NON ESISTESSE

Prima di affrontare direttamente il nostro problema, è importante soffermarsi su un'altra considerazione. Quale sarebbe la situazione umana e come dovrebbero essere valutati i costumi umani, nell'ipotesi che Dio e l'al di là non esistano? Mi scuso se dovrò usare qualche espressione drastica, quando sarà imposto dall'obiettività.

1. *La vita senza senso*

Innanzi tutto, nell'ipotesi che non esista Dio, e non esista l'al di là, ossia la sopravvivenza dell'anima (due cose strettamente congiunte), nell'ipotesi cioè che la morte sia totalmente annullatrice dell'essere umano, al vertice dei valori cosmici dove si trova l'uomo si avrebbe, in assurdo contrasto con tanta bellezza e ricchezza dell'universo, il più tragico inganno, la più crudele contraddizione, la beffa del *nulla.*

Abituati come siamo a vedere tante cose che finiscono, non è facile rendersi conto dell'enorme portata di tale tragica beffa. Eppure è chiaro. Che conta tutto il tempo attivamente, felicemente trascorso? Al momento della morte, non ci sarà più, non esisterà più. Si saranno lasciate opere benefiche per gli altri, ma per il loro artefice, appena annullato con la morte, ciò non significherà più nulla. Se il tempo della vita sarà stato lungo, fecondo e felice e le ricchezze, la gloria e la popolarità gran-

dissime, ciò non servirà che a rendere il crollo dissolvitore della morte più tragico e penoso. Tanto più alta sarà la guglia costruita e tanto maggiore il disastro quando tutto crollerà.

Ciò che *non sarà più* equivale perfettamente — per il soggetto — a ciò che non è *mai stato*, perché in quel momento di morte o che sia stato o che non sia stato è perfettamente lo stesso. E' inutile parlare di un proseguimento nella memoria, nei posteri, nei benefici lasciati alla specie umana, perché il problema riguarda ogni soggetto che muore, nell'ipotesi dell'annullamento totale: *per lui* è l'universo intero che viene distrutto.

Che molti non credenti — anche illustri pensatori — chiudano gli occhi, per autoillusione psicologica, a tale tragica beffa, non fa che renderla ancora più grave. Quando il « Tigre » (Clemenceau) della prima guerra mondiale si consolava della morte, come se non fosse altro che un « riposo » più lungo del comune sonno giornaliero o la fine di un ottimo « festino », che giustamente deve avere il suo termine, trascurava con artificiosa noncuranza il fatto essenziale che, mentre il riposo notturno e la siesta quotidiana era *lui* a volerli e *lui* ne avrebbe tratto i vantaggi, quel *più lungo riposo* e quella *più lunga siesta* della morte non sarebbe stato lui a prenderli, né sarebbero stati a suo vantaggio, giacché, secondo la sua concezione miscredente, il suo «io» sarebbe stato semplicemente *annullato*, ovvero trasformato in materia maleodorante, alla pari — come egli pure dichiarò — di un *coniglio che muore nella foresta.*

Quando H. Poincaré si esaltava di fronte al *lampo di luce* del pensiero *in mezzo a una lunga notte*, lampo che per lui costituiva il « tutto », non teneva conto del fatto che per lui, con la morte, si sarebbe annullato, quel « tutto » si sarebbe risolto in « nulla ». Quando Einstein si appagava della *meravigliosa avventura della vita* che *valeva la pena di essere vissuta*, non rifletteva che con l'ipotetico suo annullamento, quell'« avventura » si sarebbe per lui equiparata al nulla e all'inutilità totale.

Quando l'idolatrato commediografo Sacha Guitry, nei vaneggiamenti di morte (1957), esclamava: *meraviglioso pubblico, debbo tutto a te!* e poi: *attenzione ad entrare nella scena al momento giusto!*, nell'ipotesi della miscredenza, avrebbe pronunciato parole tragicamente stolte perché quel « meraviglioso pubblico » sarebbe stato nullificato, per lui che si annullava, e non avrebbe avuto bisogno di alcuna « attenzione » per entrare nella sua ultima « scena » del nulla. Quando il dotto e ateo militante Gaetano Salvemini sul letto di morte, si raccomandò euforica-

mente di far sapere *quanto è gioioso il morire* (1957), capovolgeva tragicamente la psicologia della gioia, la quale suppone un felice possesso, non il radicale nulla. Altrimenti, perché non sollecitare tale gioia col suicidio?

Ma per l'uomo, v'è qualcosa ben più grave del suo *obiettivo* annullamento. V'è — a differenza degli animali puramente mossi dall'istinto e legati solo alla sensibilità del presente — la *soggettiva* conoscenza del tempo che passa inesorabilmente, unita alla comprensione dell'ipotetica perennità futura istintivamente bramata: dunque non solo un tempo che passa e finisce, ma che si comprende come tale e si vorrebbe che non finisse. Ebbene, la vita umana andrebbe allora equiparata a un grande *penitenziario di condannati a morte*. Poco importa che non si tratti di una sentenza pronunciata, in un determinato momento, da un giudice umano. Anzi, molto peggio, per l'ansia di non avere alcun indizio del momento e del modo preciso in cui avverrà l'*esecuzione capitale*. Rinchiuso nella gabbia del tempo, capace di guardare, al di là delle sbarre del breve *oggi* della vita, gli orizzonti interminabili del domani solo per sentire maggiormente la pena di non poterli raggiungere, incapace di chiedere a chicchessia patrocinio e perdono, l'uomo starebbe disperatamente ad attendere l'esecuzione della sentenza.

2. *L'ironia degli affetti umani*

Passiamo ora a considerare gli affetti ed il costume umano. Amore e sacrificio dei genitori *per i figli* e la *memoria* dei figli per i genitori: sono tra i sentimenti umani più nobili. Ma tutto ciò non è che ironia, nell'ipotesi dell'annullamento totale della morte, escludendo cioè la sopravvivenza dell'anima. In tale ipotesi, il padre si è totalmente *annullato*, come uomo, essendosi dissolto nei composti materiali di cui sarebbe stato esclusivamente costituito, composti forse già assorbiti da quella pianta o da quell'animale. Il godimento che egli prova in vita e che lo conforta al momento della morte nel lasciare ai figli una buona posizione, presuppone un legame che egli pensa di mantenere con essi in qualche modo. E qui sta la tragica illusione, perché, con il suo annullamento, quel legame è distrutto. Divenuto polvere, egli sarà totalmente *estraneo* ai suoi figli.

Perché godere, durante la vita, di coloro ai quali un domani non importerà più niente di te, genitore, non per un cambiamento di sentimenti, ma per la tua sparizione dalla realtà?

L'unica conseguenza coerente, nella prospettiva della morte annullatrice, non sarebbe che il dispetto per la vecchiaia e la morte e l'invidia di vedere i figli prendere il proprio posto nel teatro fugace dell'esistenza.

Si narra della ferocia di Erode il Grande (sotto il cui regno giudeo nacque Gesù) che, in punto di morte, avrebbe fatto incarcerare molti insigni giudei, con l'inaudito ordine di trucidarli subito dopo la sua morte, perché non ne godessero. Tale atteggiamento non mancherebbe di una rivoltante giustificazione psicologica.

Grottesche, in tale ipotesi, sarebbero pure la reciproca venerazione e le manifestazioni di riconoscenza dei figli verso i genitori, perché anch'esse suppongono la permanenza di una reale relazione, che invece non sussisterebbe, essendosi essi annullati. I figli temono forse di offendere la *memoria?* Ma l'offesa si può rivolgere ad una persona, non ad un muro, ad una pianta, ad un mucchio di terra. Ed essi ormai sono questo. Ad essi non importerà proprio niente di quello che i figli faranno, perché non esistono più: e se ad essi non importa, non dovrebbe importare nemmeno ai figli. D'Annunzio, quando nella sua dimora del Vittoriale dovette abbattere una pianta, eresse sul luogo un piccolo monumento, in « memoria e riparazione »: ma è fantasia poetica non realtà.

La coerente lapide apposta da un figlio materialista sulla tomba del padre — supposto che ami mantenerne la memoria — potrebbe essere: *qui sono racchiuse alcune sostanze chimiche che un tempo compirono il curioso fenomeno di organizzarsi in forma di uomo, di parlare, di generare altri uomini, quali siamo noi. Avendo ora perduto quell'organizzazione ed essendo divenute, per il loro stato di corruzione, nauseabonde, son qui ben sigillate perché non diano disgusto a nessuno.*

Non parliamo poi — sempre presupponendo l'annullamento totale — della commedia e dell'ironia del sentimento patrio e del soldato che dà la vita per il suo paese. Avrebbe ragione il furbo Ernesto Renan: *mio povero amico, godi del mondo come è fatto (...). Colui che si fa uccidere per qualsiasi ragione è l'imbecille per eccellenza.* Grottesco sarà pure il conferimento della medaglia « alla memoria »: si darà la medaglia a chi è ormai nulla! Si farà il simbolico appello: qualcuno risponderà in rappresentanza del nulla! Si farà un minuto di silenzio, ripensando all'eroe, cioè al nulla!

Si pensi all'ironia di eternare la memoria del defunto nel marmo: una nuova esistenza di pietra, quando quella vera è totalmente annullata.

Le celebrazioni e le iniziative a « perenne memoria » abbondano particolarmente proprio nel campo miscredente: con la loro frequenza si tenta di far dimenticare la loro incoerenza. Nel grande affresco absidale del Pantheon di Parigi è raffigurata la famosa cavalcata della gloria, che vuole esprimere, col suo ritmo ascensionale, l'apoteosi dei grandi luminari ed eroi francesi. Nella cripta sono venerate le tombe dei più celebri rappresentanti della miscredenza ottocentesca. Vi fu trasportato, con gran pompa, in un prezioso vaso, il cuore di Leone Gambetta. Vi sono le tombe di Emilio Zola e di Giovanni Jaurès.

Il sorriso sarcastico del grande Voltaire è ritratto accanto alla sua tomba, mentre nel bassorilievo del frontone della tomba di Gian Giacomo Rousseau, è scolpita la sua mano, come se uscisse dall'urna socchiusa, che impugna una fiaccola, quasi prosegua a illuminare il mondo. Se avessero messo nella cripta i libri da loro scritti, ancora leggibili, sarebbe stata una cosa vera. Ma no, si vuole, in qualche modo, perennizzare la vita di costoro, che sono ormai nulla.

L'inganno e la beffa di sostituire la vera sopravvivenza, che essi negano, con una sopravvivenza puramente fittizia. Un inganno: ma anche un segno che questo protendersi *al di là* del tempo terreno costituisce una necessità per dare consistenza ai più fondamentali sentimenti umani.

3. *Crudele egoismo*

Inoltre la beffa delle virtù personali e sociali che perdono, con l'ipotesi dell'annullamento, ogni solida e convincente giustificazione. Si neghi l'anima, la vita futura, il giudizio di Dio: frattanto, finché viviamo, ci sentiamo mossi da due impulsi fondamentali: attrazione al piacere ed avversione al dolore. Ogni piacere oggi perduto è irricuperabile, mancando ogni possibile compensazione nell'al di là ed inoltre non si deve temere alcuna sanzione futura per la ricerca egoistica di tale piacere. Perché rinunciarvi? Per riguardo a cosa? San Paolo non dubitò di proclamare: *se i morti non risorgono (...) mangiamo e beviamo, ché domani moriremo.* Federico Nietzsche: *esiste una vecchia follia che si chiama bene e male. Non devi rubare! Non devi*

uccidere! Tali parole si chiamavano sante una volta; si chinavan davanti ad esse le ginocchia e la testa (...). Ma io vi chiedo (...) non è forse nella stessa vita, rubare ed uccidere? Nemmeno parlare poi della disciplina sessuale.

Alla vigilia dell'esecuzione capitale si suol dare un bel pranzo al condannato; sta per finire la sua vita: almeno goda in quel momento! Chi ammette la morte annullatrice è come un condannato a morte a cui non resta che attingere più che può alla breve giornata dell'esistenza, alla mensa della vita, strappando con tutti i mezzi la porzione a chiunque gliela contenda. Così per gli individui, come per le classi sociali, come per le nazioni, così per i popoli come per gli sfruttatori dei popoli.

Ecco il quadro della situazione umana coerentemente dedotto dalla prospettiva dell'assenza di Dio e dell'annullamento a causa della morte. Un gran penitenziario di condannati alla pena capitale, in cui ciascuno frattanto, noncurante degli altri, si arrangia come può: *homo homini lupus,* l'uomo è lupo per l'uomo, secondo il motto del filosofo razionalista Tommaso Hobbes, tratto da Plauto. Non è detto però che, in pratica, sia questa la posizione di ogni miscredente. Tutt'altro. Quel tanto di bontà naturale che è in ogni uomo non manca d'influire nel contegno umano, più o meno largamente. Ma, quando ciò avviene, resta il fatto che si tratta di un contegno *logicamente non fondato,* privo di giustificazione razionale, salvo il vantaggio pratico di una convivenza più tranquilla, quindi secondo un principio egoistico di interesse sociale.

E' mai possibile che nella famiglia umana le cose stiano così? E' mai possibile che una tale visione pessimistica corrisponda alla realtà? Dato che l'uomo rappresenta il vertice qualitativo delle realtà cosmiche, ciò significherebbe che l'universo ha un tono essenziale di disordine e di beffa. Mentre si scoprono sempre più tante armonie e meraviglie nelle cose materiali, la realtà dell'uomo pensante risulterebbe mostruosamente disordinata.

Strana, stridente e — viene proprio spontaneo di dire — *impossibile* contraddizione che non può essere esclusa che ammettendo Dio e la vita futura.

Qualunque peso si voglia dare a queste riflessioni — che ad alcuni sembrano risolutive — sta il fatto che la prospettiva di un universo ben ordinato e coerente è incompatibile con la concezione atea e materialista.

PIER CARLO LANDUCCI

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte nona)

Strutturalità di Edipo

C'è, al limite, una seconda scuola. Rivoluziona « ab imis » i canoni di revisione e reinterpretazione del Cristianesimo.

Ratificando il *leit-motiv* del freudismo, afferma che il complesso di Edipo innerva la psiche umana non solo geneticamente, ma anche strutturalmente.

Ovvia, consequenziaria, l'ermeneusi d'urto. Dio Padre, rivelantesi in Cristo, il Dio del Cristianesimo, non può non effigiare in sé il fantasma paterno di Freud. E' la Legge e stimola, ad un tempo, l'amore per la Donna, morbido rifugio, idoneo a smussarne l'aspra severità.

Devesi a Dio Padre, sull'arco dell'Incarnazione redentrice, l'apocrifo connubio che stringe, reciproche, motorie, le due immagini parentali (cfr. A. VERGOTE, *Psychologie religieuse,* Bruxelles 1966, p. 211).

Fluido è lo spartiacque tra le due scuole. Le ermeneusi interferiscono. Oscillano i teologi, polemizzano, dissentono, tentano approcci.

Domina alla ribalta la colpevolezza. Già Odier sceverava cauto i meccanismi psichici di colpevolezza, anomali, condizionanti i soggetti nevrotici, da quelli connaturati in un individuo integro, la cui responsabilità non ha scuse, reo — se pecca — di violazione dei valori etici (cfr. C. ODIER, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale,* Neuchâtel 1947).

La colpevolezza si ricollega in Freud ad un peccato d'origine, il parricidio, espressione concreta del complesso di Edipo. Il parricidio agli

inizi è per Freud una realtà storica e non v'ha religione che non lo commemori nel culto, in riti espiatori e propiziatori.

L'etnologia e la storia dei culti smentirono Freud. Nondimeno i teologi delle due scuole non reputano che ciò pregiudichi la concezione di base, la splendida intuizione del Maestro di Vienna. Adergono l'Edipo a struttura universale, cardine ed asse portante, di tutte le religioni, recondita cifra, codice d'ogni forma di culto, sul filo dei rapporti « ambivalenti » tra padre e figlio.

Scrive il Pohier:

« Alla stregua di Cristo che offrì il suo corpo a remissione del peccato, i cristiani rioffrono il corpo di Cristo attraverso l'Eucaristia in unione e comunione di vita con Dio. Cristo è l'uomo-Dio. E l'eucaristia è Cristo. Freud colse una tal bipolarità di rapporti tra padre e figlio. Il che suffraga l'eminente importanza del convivio totemico. Nonché espiazione e propiziazione, ogni forma di culto è la commemorazione dissimulata d'un trionfo dei figli sovra il padre, adegua il loro nativo desiderio di assimilarsi o sostituirsi a Dio Padre. « Di mezzo a tutte le religioni — annotava Freud — il Cristianesimo ha un ruolo di privilegio: Cristo è il figlio che, offrendosi in sacrificio, libera in globo l'umanità dal peccato d'origine » (J. M. POHIER, *Au nom du Père...:* «Esprit», III, marzo 1966, p. 487).

Wildlocher, Beirnaert, Ricoeur e Vergote — in virtù d'una ermeneusi turgida di fascino che acclara e articola sia la dinamica della « legge », mancipia al fantasma paterno, sia la dinamica del « desiderio », mancipia al fantasma materno, edotte entrambe dalla struttura di Edipo — sostanziano di religiosità il peccato d'origine, la colpevolezza e il quadro dei valori etici (cfr. D. WILDLOCHER, *La fonction paternelle:* « Études », III, 1963, pp. 318-329; L. BEIRNAERT, *Psychanalyse et mystère de l'homme:* « Expérience chrétienne et psychologie », in collaborazione, Parigi 1964, pp. 281-290; P. RICOEUR, *De l'interprétation,* Parigi 1965, p. 62 ss.; A. VERGOTE, *La psychanalyse, science de l'homme,* in collaborazione, Bruxelles 1964).

Religiosità respinta invece da Hesnard e accoliti, ad opera d'una demitizzazione feroce che, oltre la colpevolezza e il peccato, desacralizza il quadro dei valori etici. Non ha residui. Non risparmia nulla (cfr. A. HESNARD, *Morale sans péché,* Parigi 1954).

Al tandem, in mera chiave genetica, se non struttura guida dell'umana psiche, il complesso di Edipo minaccia di stravolgere l'esegesi e la teologia biblica. E' già in fiamme la parabola del figliol prodigo che ricapitola i rapporti Dio-uomo, teatro di audaci, temerari, frenetici scandagli (cfr. G. CRESPY, *Psichanalyse et Foi:* « Études théologiques et religieuses », IV, 1966, pp. 241-251).

3. LA TEOLOGIA FREUDISTA DI A. VERGOTE

L'incontro di teologia e psicologia

J. M. Pohier è, con L. Beirnaert e A. Vergote, uno dei pionieri dell'incontro tra teologia e psicologia.

L'applicazione dell'esperienza psicologica alla vita di fede, alla prassi del fenomeno religioso, trova in Vergote un critico acuto, un campione di sottile sagacia al servizio del freudismo, laddove cade la maschera ed esplode in delirio la teologia freudista.

Egli impugna le teorie di Hesnard ed accoliti che, nei solchi del complesso di Edipo, demitizzano in se stessi, e desacralizzano, i rapporti dell'uomo con Dio, non paghi di espungere in obliquo il peccato, la colpevolezza emergente da veti e dettami, l'eticità dei valori (cfr. A. VERGOTE, *L'accès à Dieu par la conscience morale:* « Ep. Th. L. », XXXVIII, 1961, pp. 481-502).

E' convinzione di Vergote che, riguardo all'esperienza affettiva a livello d'esperienza del divino in noi, la psicologia testimoni insieme la verità e l'illusione (cfr. ID., *Psychologie religieuse,* Bruxelles 1966, p. 91 ss.).

Riconosce che i fenomeni fisici non concedono spazio ad un incontro tra l'uomo e Dio, poiché s'accresce la precisione scientifica e, svelandone il corso, spinge a desacralizzarli.

Se non bastasse, l'invocazione d'aiuti celesti, il culto impetratorio a che Dio modifichi in nostro vantaggio i condizionamenti del mondo empirico e psichico, di cose e persone, si discredita sempre più agli occhi dei fanciulli educati alla fede o si dissolve in nozionalità tecnica (cfr. *ib.*, l.c.).

Ma, lungi dall'escludere il fenomeno religioso, o sacralizzazione del culto, la ridda dei motivi di fede che regolano incomposti i rapporti dell'uomo con Dio — bisogno di tutela, indennizzo d'una vita frustrata e sterile, aspirazione all'immortalità dell'essere, ecc. — tendono al sacro in tacite voci.

A ciascuno di noi Vergote domanda: « In quale Dio hai fede e quali dèi tu elimini? In quale contesto di sacralità ti educarono e in quale tu scegli di vivere? Che linguaggio usi per dire a terzi qual è lo scopo ultimo che tu assegni alla vita? » (cfr. *Psychologie religieuse,* o.c., p. 94 ss.).

Cristianizzazione di Freud

Del complesso di Edipo, matrice e motrice dell'umana psiche, Vergote crisma il carattere di « struttura », e non solo di « genesi ». Esplica in termini di psicanalisi il peccato d'origine, la colpevolezza e i valori etici (cfr. *Démythisation et Morale,* Parigi 1965, pp. 189-214).

La magna carta simbolistica delle immagini parentali crea la costituzione culturale dell'idea di Dio, mescolandovi in dimensioni variabili le fisionomie materne e paterne. L'immagine di Dio è così la silloge dialettica delle due immagini parentali, madre e padre (cfr. *ib.*, p. 211).

I corollari non transigono: dal carattere di « struttura » del complesso di Edipo, dalla funzione « strutturante » quindi vuoi dell'immagine materna, o dinamismo del desiderio, vuoi dell'immagine paterna, o dinamismo legifero, scaturisce la religiosità immanente al peccato, alla colpevolezza e ai valori etici (cfr. ID., *La psychanalyse science de l'homme*, Bruxelles 1964).

Religiosità e moralità si disposano:

E' falsa l'idea d'una psicanalisi libertina. Seppur esiga la demitizzazione dei valori etici, la psicanalisi n'ha ricolmo il seno. Nel cuore dell'uomo Freud seppe scoprirne i germi, avanti che la coscienza indetti la moralità di vita. Egli colloca la moralità dovunque. Ma la moralità non è intuibile se non attraverso simboli ambigui. Virtù e vizio si radicano in noi promiscui. Non è facile la separazione e l'identificazione » (ID., *La loi morale et le péché originel à la lumière de la Psychanalyse:* « Démythisation et Morale », o.c., p. 190).

L'episodio biblico del peccato d'origine illumina la legge del Super-ego, la moralità coi veti e i dettami.

Adamo ed Eva si ribellano al divieto di Dio che soffoca il loro desiderio. E' un divieto paterno a far nascere, nell'Eden, la moralità esogena. Ma la ragione resiste, apre l'antitesi, o, meglio, la contestazione e la lotta, fattore di sviluppo dell'uomo, causa d'una moralità endogena, in cui si innovano i rapporti con Dio e gli altri:

« La legge non è mera astrazione teorica. Enuclea "esistenzialmente" il complesso di Edipo. La legge, che l'autorità introduce nel mondo dei desideri, poggia sul simbolo del padre. Chiusa in se medesima, sigla l'astrazione del Super-ego, aggioga l'io inerme. Non appena però la regione la fronteggia, ecco che la legge purifica i desideri, li cambia dal di dentro. Divenuti intelligenti, i desideri distano e presenziano in relazione al Super-ego, gonfi all'unisono di libertà e di ossequio. In connubio al simbolo paterno, la ragione avvia il desiderio ai veri rapporti con Dio e con gli altri... E' la realtà che obbliga la ragione a riporre nei desideri un potere di contestazione ai valori etici d'una moralità esogena, spuria ed ipocrita. La ragione, poi, alla dismisura dei desideri primevi contrappone la misura della realtà... La volontà nostra riassume la storia dei desideri dell'Ego educati di prosieguo, a gradi, dalla ragione » (*Ib.*, pp. 196, 198, 193, 191; cfr. A. BERGE, *Morale humaine et morale chrétienne*, Desclée 1966, pp. 54-61; J. POHIER, *Psychologie contemporaine et requêtes de la foi:* « Supplément de La Vie Spirituelle », LXXXII, sett. 1967).

La fede esistenziale

Vergote denuncia l'infantilismo, l'animismo, l'occultismo, il magismo e il formalismo vacuo che inficiano su larga scala il credo e la prassi di innumeri fedeli comuni.

E' la diagnosi di Freud d'una fede e d'una moralità di vita a titolo esogeno. Non è in atto il «Logos», non purifica i desideri, non li cambia dal di dentro. I canoni edonistici, epicurei, non si commisurano ai canoni della realtà. L'«origine» dei culti, collettivamente e individualmente, ha un peso d'influssi deleteri.

A riprova del « Logos » immaturo, d'una fede e d'una moralità di vita che non muovono endogene, Vergote inventaria le inchieste sociologiche e psicologiche (cfr. *Psychologie religieuse*, o.c., p. 102 ss.; cfr., in linea col Vergote, J. P. DECONCHY, *Structure génétique et l'idée de Dieu:* « Lumen vitae », Bruxelles 1967; B. JOINET, *Recherches de langage en pastorale liturgique et catéchétique:* «Supplement de La Vie Spirituelle», LXXXII, sett. 1967; G. FOURNIER - G. DECHAMBRE, *Signification de gestes et d'objets pour des enfants et des adolescents, résultats d'enquêtes:* « La Maison-Dieu », XCI, 3° trim. 1967, pp. 163-172; J.M. POHIER, *Psychologie et Théologie*, Parigi 1967, p. 21 ss.; D. H. SALMAN, *La regressione al servizio dell'ego nell'esperienza religiosa:* « Archiv für Religionpsychologie », vol. IX, Gottinga 1967, pp. 51-64).

La fede non è anzitutto adesione dell'intelletto ad un credo e ad una prassi, ma esperienza di vita in Dio, esistenziale e personale, l'intimo rapporto Io-Tu, auspice lo Spirito Santo che l'ispira. Ha la connotazione dell'incomunicabilità e dell'ineffabilità (cfr. A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, o.c., p. 124 ss.).

La teologia e la sua archeologia

L'ultima opera di Vergote doveva mettere a nudo il tragico epilogo di un'ermeneusi del Cristianesimo suppedanea a Freud, grido d'allarme, monito severo per gli incauti correligionari che l'avallano (*La teologia e la sua archeologia*, Fossano 1974).

Mai come ai giorni nostri, apati, impartecipi, se non acerrimi nemici, gli uomini emarginano la fede, ancor più la teologia, dalla vita e dalla storia. Non a caso. Da anni sono di moda i pluralismi dogmatici. E' un florilegio di dogmi non più consoni alla Tradizione cattolica, di valori etici sconvolti. Si moltiplicano nuovi Cristi e nuove Chiese. Più non sappiamo ov'è *il* Cristo, ov'è *la* Chiesa.

Sebbene i libri di Vergote foraggino non poco una tal crisi, il teologo belga non esita a ricollegarla ad un *hiatus* che preclude le formule

di espressione della fede e della teologia, rigide, anchilosate, ai parametri di civiltà e a tipo di culturizzazione del mondo d'oggi. Ai fini di chiarire il Cristianesimo urgono strumenti espressivi di tutt'altro genere.

Non giovano in merito, a livello filosofico, le categorie di Platone, Aristotele, Hegel, Bloch, Wittgenstein. Ontologia e cosmologia rappresentano pezzi di museo. Né valgono, a livello socio-politico, le categorie dell'utopia, di liberazione, rivoluzione, secolarizzazione, Regno di Dio, Eschaton.

Forniscono invece categorie idonee le scienze dell'uomo: l'etnologia, la linguistica, la semiologia, la mitologia e, con primazialità indiscussa, la psicanalisi.

« I fervidi studi che in passato si dedicavano ai temi dei filosofi, vertono ai giorni nostri sulla psicanalisi » (*O.c.*, p. 22).

Tillich, Bultman e Barth si rifanno all'esistenzialismo, Teilhard de Chardin all'evoluzionismo, Van Buren, Hamilton e Altizer al neopositivismo, Metz, Cox, Sauter, Pannenberg — vessilliferi Bloch e Moltmann — al marxismo.

A. Vergote abbraccia il freudismo. L'Inconscio, le pulsioni di Heros, il complesso di Edipo, il desiderio, la legge, l'Ego e il Super-ego gli offrono le chiavi di lettura del messaggio cristiano, strumenti espressivi d'un discorso limpido e univoco in materia di fede, sì da sviscerare l'autentico senso dell'umana realtà:

« Un'ermeneusi biblica che non contribuisse o non condividesse le attuali ricerche psicanalitiche di scavo, alimenterebbe una fede ignara del suo bagaglio di valori e non prenderebbe coscienza delle segrete fonti dei propri falli. Di più. La teologia che rifiutasse l'archeologia, le mille luci sprigionantisi dalla psicanalisi, dalla etnologia, dalla semiologia, dalla mitologia e dalla linguistica, non eviterebbe culturalmente la reclusione più infausta, poiché la verità adempie oggi al destino storico d'un immane sforzo, egregio, di escutere la confezione dei significati » (*O.c.*, p. 12).

Implicanze di rilievo

Gli ambiziosi piani di Vergote, però, navigano nell'aria, sopra le nubi di Aristofane. Pindarici. Stride la sproporzione macroscopica tra le intenzioni e l'esecuzione di quei disegni. L'ermeneusi biblica in cifra di psicanalisi non coglie, neppure in parte, contenuti e valori del messaggio cristiano. Aggrava l'incomprensione della Parola di Dio.

Nondimeno l'aver assunta la psicanalisi a metodo esegetico del messaggio cristiano coinvolge implicanze di rilievo che peculiarizzano la teologia di Vergote.

Tre le implicanze di rilievo: i miti, il metafisico, i rapporti fedemondo.

a. Attraverso le indagini psicanalitiche della Parola di Dio è ovvio che i miti espletino ruoli notevoli. Non già il ruolo di favola o di simbolo, d'universale fantastico, ma il ruolo più nobile, altissimo, d'un discorso diretto dal Tutt'Altro, il Sacro, all'umanità.

I miti acquistano così, prioritaria, una funzione di gnosi: discoprono la verità primigenia, in quanto è il Tutt'Altro, il Sacro, a parlarci coi miti.

Questa verità primigenia s'annida nei sottoboschi dell'umana coscienza, invade le latebre, l'inconscio e il subconscio. E' la psicanalisi che la fa riemergere, esplicitandola all'Ego, rendendola percepibile.

Profonde analogie accostano i miti al kerygma. In ambedue i casi il Tutt'Altro parla a noi. E' il discorso degli inizi, la manifestazione all'esordio del Sacro, il dialogo tra l'uomo e la verità primigenia.

L'analisi comparata dei miti e del kerygma — interpreti le tecniche psicanalitiche — sfocia in felici approdi:

« Affulgono a noi, simboli ricchi di significazione, la Parola e la Paternità di Dio. I simboli precedono l'uomo, ed è in rapporto ad essi che l'uomo si costituisce nella sua umanità. Dall'epoca della rivelazione divina, i significati originari in atto consentono alla Parola d'incider presente con la mediazione d'un tempo e spazio simbolici, cui detter principio » (*O.p.*, p. 51).

b. Il ripudio d'ogni metafisica accomuna il Vergote a positivist neopositivisti, esistenzialisti, analisti del linguaggio, strutturalisti.

Non v'ha area o dimensione dell'essere che siano monopolio e privilegio dell'indagine filosofica. Di mestieri, sempre, l'indagine è circoscritta ai fenomeni, impari a sporgersi sui noumeni. A sopperirvi bastano quindi le poliforme discipline scientifiche e le scienze dell'uomo. Non più metafisica, la filosofia insta orientativa e organizzativa riguardo ai criteri e all'ufficio delle varie scienze.

Di più. Motivi teologici, oltre che filosofici, avvalorano in Vergote il ripudio d'ogni metafisica. Ligio all'agnosticismo kantiano di Barth e alla scuola di Heidegger, sigla l'inconoscibilità di Dio. In nessun modo la ragione è capace di verità noumenica nell'ambito del fenomeno religioso:

« Mai la ragione dell'uomo potrà concepire Dio come l'Essere infinito, radice ultima, assoluta, dell'ordine psichico e cosmico. L'inedita ontologia di Heidegger, anche se riconsacra il pensiero dell'essere, distrugge l'onto-teologia che dianzi dotava la teologia di fondamenti concettuali » (*O.c.*, p. 16).

E' l'analisi *meta-culturale*, e non già l'esplorazione metafisica, a condurre l'uomo alla Verità somma, ai reconditi significati della realtà:

« L'analisi meta-culturale raggiunge lo scopo vuoi studiando la derivazione genealogica di idee e simboli, vuoi fissando i sistemi strutturalistici che imbrigliano le tipiche, differenziate, mutuazioni storiche » (*O.c.*, p. 14).

c. La psicanalisi, in veste di metodo e criterio esegetico del Cristianesimo, nonché il ripudio d'ogni metafisica in filosofia e teologia, reggono la nuova, inaudita ermeneusi di Vergote sui rapporti tra fede e mondo, tra natura e grazia, tra Dio e uomo.

Egli esautora la classica ermeneusi sia cattolica, di armonizzazione dei due ordini, sia protestantica, d'una loro opposizione. I due ordini repellono e la sintesi e l'antitesi. Un abisso li separa. Orbitano distinti e disgiunti. Non esiste ponte alcuno per ascendere dal mondo alla fede, né per la scesa da Dio all'uomo.

Le verità di ragione mai s'integreranno con le verità di fede, mai la Parola di Cristo, o rivelazione divina, ci aiuterà a dirimere le nostre problematiche di uomini filosoficamente, politicamente, eticamente, socialmente, economicamente e artisticamente incerti.

Vergote non ha dubbi. Condanna in globo gli inutili sforzi del passato in vista d'una cristianizzazione della filosofia, della politica, dell'etica, della socialità, dell'economia e dell'arte. Sforzi dovuti all'utopismo e velleitarismo di possedere le chiavi solutorie, occulte, di qualsiasi problema (cfr. *o.c.*, p. 258 ss.).

La metafisica dell'essere

Su più fronti vaneggiano e franano gli ambiziosi piani di Vergote.

La psicanalisi, teoresi e prassi, non è in pacifico dominio. Deboli i fulcri, troppo labili le categorie a che giustifichino un'ermeneusi del Cristianesimo, strumenti espressivi d'un discorso univoco, limpido, per la fede: rivelazione divina e storia della salvezza.

A impugnarne la scientificità si levano non pochi corifei freudisti contemporanei, grossa la schiera di illustri maestri del pensiero.

« E' innegabile che la psicanalisi — scrive E. Fromm — denunci un'inquietudine sconcertante, acuitasi in quest'ultimo decennio. Se la psicanalisi teoresi ristagna in una situazione di stallo, non arride, in linea terapeutica, la psicanalisi prassi. Dilaga la sfiducia nei medici, diradano delusi gli infermi » (E. FROMM, *Psicanalisi in crisi:* « Praxis » 1967, pp. 70-71).

Alla scarsa scientificità la psicanalisi aggiunge l'esigua funzionalità in termini di teologia. Tagliata fuori dai dati storici, che attestano ad

ampio respiro la rivelazione divina, l'ermeneusi giocoforza restringe i sondaggi ai dati mitici, semmai sussistono.

E veniamo al mito. Pur con gli avalli di Heidegger e di Eliade, il mito rimane un'ipotesi di studio. Ipotesi maliosa, e può conquidere, ma ciò non basta a garantirle un obiettivo valore. L'affermazione di Vergote non ha il crisma d'una dimostrazione:

« Il mito, lungi dall'offrire all'uomo la visione del mondo, è il discorso dell'Altro che manifesta il mondo e rivela l'uomo a se medesimo» (*O.c.*, p. 38).

Così, avvalendosi dell'idea gratuita di mito, l'ermeneusi del kerygma sa di azzardo. Non migliora in nulla la comprensione della fede. E' gnosi.

Rimorchiare il kerygma alla mitologia, poi, e non più all'ontologia, ai fini di dar senso e valore alla fede, sfoggia puerilmente lo spettacolo grottesco d'un ludo scenico. Né meraviglia l'epoca nostra, laddove ben più geniali, fantasmagorici, pullulano i ludi teologici.

Il ripudio d'ogni metafisica, in Vergote, la morte dell'ontologia, e le argomentazioni addotte che la vorrebbero vuota, pleonastica, non accennano a novità. Non ci sorprendono. Vergote ribatte, pedissequo, una falsariga vecchia e logora.

Infeconda è piuttosto la psicanalisi scevra di metafisica, sterili le scienze dell'uomo, le scienze in genere, sebbene sventagliate ai limiti dell'ordine psichico e cosmico, incapaci come sono di rispondere agli estremi perché dell'essere. E' lì che pulsa viva, tra le pieghe, la metafisica desueta. Tiranneggia il pensiero con rivalse surrettizie incoercibili. Rivalse che, a dispetto del ripudio, lievitano l'antropologia di Vergote, in cui la verticale autotrascendenza, fisa su Dio, occupa una posizione di spicco (cfr. *o.c.*, pp. 57-90, 147-193).

Se torna in auge la metafisica, svampa l'*hiatus* nei rapporti mondo-fede.

Non più l'antitesi e l'abisso. Non più l'essere absono. Convergono natura e grazia, Dio e l'uomo, cospirano in unità di sintesi. L'Incarnazione del Verbo, la rivelazione divina, il kerygma impregnano di fede il mondo: filosoficamente, eticamente, culturalmente, politicamente, socialmente, economicamente, artisticamente. Deificano l'uomo. D'improvviso l'utopico palpita realistico.

Lo stesso dualismo cieco di Vergote ha sfaldature e crepe. La metafisica l'intacca di trafugo in un baluginio di paradossi:

« Abbiamo ereditato dal Cristianesimo molti dei valori cardini della vita, dall'idea di libertà dell'uomo persona, all'idea di creazione, di evoluzione e di storia... La fede illumina la natura e s'irradia sulla cultura dei popoli, sì da ascrivervi senso e valore » (*O.c.*, pp. 253-271).

Aguzzo più d'un bisturi, lo spirito critico di Vergote, di fibra in fibra, dilania metafisica, fede, cristianesimo, Chiesa, ad una ad una le filosofie e le teologie di oggi. Ma sfuma di colpo, naufraga in apriorismi ingenui, pietrigni, non appena l'indagine acclari la propria ermeneusi e i dati che la corredano.

4. L'ERMENEUSI DI RICOEUR

La riflessione

P. Ricoeur è il traduttore e il commentatore di E. Husserl, il filosofo che, nella sua lotta per la « soggettività della soggettività », isolò ed esaurì l'indagine in seno alla « nuda coscienza », carcere d'un Io concluso in se medesimo, precluso quindi all'incontro con Dio.

Egli allarga in novità di vedute l'opera di A. Koyré e di J. Wahl, di quel manipolo cioè di ideologi francesi che importarono dal Nord la *fenomenologia* in cresta all'onda degli anni « 20 ».

Diede vita, con E. Mounier, a « Esprit », che ancor oggi dirige, protagonista in questi ultimi trent'anni, di mezzo ad un focolaio di dispute e diatribe, del pensiero filosofico.

La riflessione di Ricoeur s'inquadra entro la crisi che, tra gli anni '59 e '60, aggredisce lo spiritualismo gallico e che, specie dopo il '60, registrerà fervido un rigoglio di antiidealismo, una mobilitazione di guerra.

Sarà appunto « Esprit », in un susseguirsi di oculate autocritiche, ad esprimere sempre più valide riserve a carico del *soggettivismo idealistico*, la decentrazione del soggetto e la chiarificazione dei contenuti di oggettività.

Ma è solo allo scorcio degli anni '60, e in virtù dell'indagine confluente, articolata, di linguisti, antropologi, psicanalisti e critici letterari, che la cosiddetta « tematica dell'umiliazione del *Cogito* » s'impone alla ribalta del pensiero.

Segni, parole ed azioni — stando al Ricoeur — di rado evidenziano i loro contenuti, nebuloso appannaggio di valori simbolici a livello irrazionale. Al che soccorre la riflessione in chiave di ermeneusi. Lì, tra miriadi di enigmi, l'uomo ha l'unica possibilità di cogliere l'atto suo tipico e individuo d'esistere, il proprio essere-nel-mondo come essere con gli altri e per gli altri.

In chiave d'ermeneusi la riflessione è insieme decisione, scelta di vita, che — inverandosi — immuta la realtà. Fa la storia. Disseppellito il passato, lo reinterpreta e lo delucida, convertendolo di continuo, precipitandolo nel « nuovo ». Fa la storia, ma non la soffoca. Non aggioga l'oggi e non ipoteca il domani. C'è una dimensione al di là dell'ermeneusi, il futuro, l'*Eschaton*, o dimensione del vuoto, che dovrà saggiarne la veridicità dei dati, controllarne l'efficacia.

Seppur si muova in un circuito d'obbligo, ligia a F. Schleiermacher, G. Dilthey, M. Heidegger e H. G. Gadamer, l'ermeneusi di Ricoeur non estua se non *religiosamente*, tale da dirimere di volta in volta le « cifre » umane, ambigue ed equivoche, i valori simbolici, in vista d'una comprensione esaustiva dell'uomo.

Il kerygma dei simboli religiosi

« Finitude et culpabilité » (Parigi 1960) è l'analisi empirica, fenomenologica, e insieme metempirica della miseria nostra. Congenita malvagità in potenza, la miseria traduce la triste sproporzione dell'uomo.

Ricoeur afferma che, avanti ed oltre i dati riflessivi, vindice la filosofia, v'è un pensiero celantesi in miti e simboli, gestazione a vastissimo respiro di contenuti riposti, di cui bisogna attingere il senso intimo ed ultimo (cfr. P. RICOEUR, *Philosopher après Kierkegaard:* « R Th Ph », IV, 1963, pp. 307-308; ID., *Le conflit des interprétations*, Parigi 1969, p. 16).

Il « mito », o saga, è un episodio leggendario di conio immaginifico, l'invenzione d'una favola, ove gli uomini effigiano realtà arcane, le latebre del sublime, non visibili né reversibili in categorie logiche.

Il « simbolo » è il senso occulto d'un episodio storico che si asserpola dietro il senso primo, ovvio, e che, autenticandone la verità, innerva la realtà in se medesima.

I più turgidi di contenuti riposti sono i simboli religiosi. Strumenti in funzione d'un rapporto con Dio, d'una miglior cognizione e comunione di vita, essi incorporano il « sacro ».

A giudizio di Freud i simboli religiosi giocano illusori, dissimulano attraverso il dinamismo degli istinti la subdola strategia del desiderio, i loschi scopi che il desiderio in maschera agogna e persegue, sicché l'ermeneusi dovrà scamuffarli, demistificatrice d'ogni fenomeno di fede, sistematicamente riduttrice.

A giudizio di Ricoeur, no, I simboli religiosi non escludono un'ulteriore ermeneusi che enuclei il loro recondito messaggio divino, un

kerygma, la sollecitazione ad attuarsi nel proprio essere, in quanto il simbolo è anche rivelazione del « sacro ».

Tra Freud e Ricoeur v'ha insomma conflitto d'ermeneusi (cfr. P. RICOEUR, *De l'Interprétation. Essai sur Freud,* Parigi 1965, pp. 15 ss., 593; ID., *Le conflit des interprétations,* o.c., p. 32 ss.).

In quanto rivelazione del « sacro », il simbolo volge in « Logos », o parola, il « Tutt'Altro », la plenitudine dell'Essere. Il che apre l'ermeneusi.

Ai fini di ricostruire una fede spoglia d'inganni, dei risvolti idolatrici che la infirmarono sin dall'esordio, Ricoeur impegna vuoi l'ermeneusi demistificatrice e riduttrice di Freud, vuoi l'ermeneusi sua, rivelatrice e restauratrice.

Religione e fede

I divari tra religione e fede sgorgano dalla pregnante semantica dei simboli, dall'innata verità radicale.

Mentre in Freud la fede è illusione del desiderio che disloca in Dio l'onnipotenza ambita e non reperita nel padre, per Ricoeur il rapporto uomo-Dio è, grazie alla fede, vocazione dell'uomo da parte di Dio.

Egli avalla le critiche di Freud alla religione, ma vi sottrae la fede. E' sulla linea di Gogarten e di Bonhoeffer.

Il Tutt'Altro, evocato dai simboli religiosi, è l'orizzonte non oggettivabile del pensiero. Cospicuo è il rischio d'una obiettivazione che cosifichi il Tutt'Altro, lo immanentizzi in regoli e moduli umani. Nasce allora la religione, spuria, testimone la storia dei culti. Legittima, in merito, calza l'ermeneusi demistificatrice e riduttrice di Freud (cfr. P. RICOEUR, *De l'Interprétation,* o.c., pp. 381, 566, 571 ss.).

Il « mito » è espressione e sperimentazione di fede. Interpreti del mito con mentalità antimitica, Bultmann e discepoli ne umanizzano i contenuti riposti, veri, genuini valori, sul piano d'una obiettivazione dell'orizzonte. E sbagliano: ignari che il mito aiuta a schiudere il senso simbolico del sacro (cfr. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité,* o.c. p. 627 ss.).

Ricoeur distingue il kerygma dai « miti associati », corrispettivi, l'involucro del kerygma. E' una distinzione metodologica di base in polemica con R. Bultmann, P. Tillich e H. Dundry.

Bultmann non sa utilizzare, epperò salvare, i « miti associati ». Non emerge se non l'uomo ateo, un Dio antropomorfico.

Tillich e Dundry, confusi i due ordini, riconducono il kerygma all'annunzio di una storia mitica, in cui i miti divorano la storia (cfr. P.

BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden 1967).

Ricoeur, invece, non che distinguere nettamente i due ordini, spiega il come i « miti associati » si coniughino al kerygma. Pungola quindi, sanziona gli studi scientifici circa la connaturazione in noi, pneumatica e somatica, d'un linguaggio mitico ch'è all'unisono conscio ed inconscio, laddove non possono non erompere nitide, affulgere le intenzioni simboliche.

Se implicano la « demitologizzazione » della teologia, nondimeno simili studi le impediscono di ricadere nella mitologia col pretesto di una pseudo-fedeltà alla Rivelazione di Dio.

Certo la diagnosi di Ricoeur sul binomio kerygma-miti associati conquide il pensiero. Ma è un conato eroico. Non soddisfa ai criteri e ai canoni dell'umana ragione tesa in sé a noumenicità di contenuti e valori (cfr. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, o.c., p. 648 ss.; ID., *Le symbolique du mal*, Parigi 1960, p. 286 ss.).

Il Tutt'Altro

Che il fantasma del padre si stagli egemone in ogni forma di religione è per Freud un dogma. Neppure il Cristianesimo vi deroga. Non v'ha dubbio. Credo e prassi chiosano lo schema di fondo, ossia il rapporto di Gesù Figlio con Dio Padre.

Ricoeur omologa la concezione di Freud riguardo al fantasma paterno, ma l'accusa di disattendere il ricco « simbolismo » insito nel fantasma del padre, mortificando così la realtà dialettica della fede.

La ragione — a giudizio di Ricoeur — è impari a dirci qualcosa intorno a ciò che è Primo (= archeologia) e intorno a ciò che è Ultimo (= teologia). Questa incapacità del pensiero — tributaria all'agnosticismo kantiano — delimita lo spazio di incidenza e preminenza del « simbolo ».

Il Primo e l'Ultimo, o « Tutt'Altro », non cadono sotto l'indagine di filosofi e psicanalisti se non *fenomenologicamente*, in termini di manifestazione concreta.

Ed ecco il Tutt'Altro che si trascrive in Logos dell'uomo, in vocaboli umani repleti di simbolismo. I simboli adombrano l'alterità del Tutt'Altro. Ci permettono al più d'intravederla, non già di tematizzarla. Il Tutt'altro, Primo ed Ultimo, sprigionatosi dai simboli, è l'orizzonte non oggettivabile del pensiero.

Semmai la ragione rintraccia, alle scaturigini dell'essere, l'incapacità sua di evincere il Tutt'Altro a livello di noumeno. L'uomo è male.

Dall'agnosticismo kantiano al nichilismo luterano d'una natura sostanzialmente e irreparabilmente corrotta. Il male empie l'uomo. Lo supera di continuo. Non offre al nudo pensiero motivazione alcuna, né soluzione di sorta. Dovunque, lungo i secoli, i « miti » dei vari popoli simboleggiano la cupa, sinistra maestà e misteriosità del male.

E' il simbolismo in chiave mitica, che il male denuncia, a dar lustro al pensiero. Innuisce la riflessione sui destini dell'uomo — la storia degli inizi, l'epilogo: il Primo e l'Ultimo — poiché urge l'alterità divina. Un tal rifarsi ai « miti » è la condizione *sine qua non* d'un pensiero in grado d'esprimere gli abissali misteri dell'Essere.

« I miti » del male hanno un duplice e antipodico simbolismo: di cieco, lugubre dominio a ridosso dei tempi, ma anche di rappacificazione « escatologica », di istanza e speranza d'un epilogo felice.

Le religioni insistono a obiettivare l'orizzonte del Tutt'Altro, che è inoggettivabile. Rendono immanente il trascendente, dissolvono il « sacro » in un « idolo ». Illusoria degenera la religione come se possedesse il Tutt'Altro. Non sfronda il « simbolo » dal « fantasma » paterno, naufraga in quel fantasma mendace, muore lì.

La religione deve morire a che insorga limpido, nel fastigio della Fede, il pensiero del Tutt'Altro: la sola Fede afferra ed esplica il « simbolo » del fantasma paterno.

Il Logos di Ricoeur non è ragione noumenica.

Neglige le radici metafisiche che esigono una *religione* di natura e che siglano d'obiettività, o alterità ontica, elevano in Dio trascendente, plenitudine di Essere, Alfa ed Omega, l'immanente sentimento del sacro.

Di riscontro la *fede* è il sì consapevole, libero, con chiara cognizion di causa, ad una Rivelazione di Dio, storica o fittizia che sia. Dio non è più il Tutt'Altro: « Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia autem Ipsius, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur... ita ut sint inexcusabiles » (Rom. I, 19-20).

La critica a Freud: sviste e pregi

Ricoeur rimprovera a Freud di non aver saputo discernere il simbolo dal fantasma.

A buon diritto il Maestro di Vienna sfascia le religioni, forme di culto analoghe alle cerimonie ossessive dei nevrotici, ma non inficia la fede.

Dobbiamo al simbolismo se la fede deflagra in dialettica di sviluppi. Non più contenuti fissi, stereotipi, mancipi al complesso di Edipo. Non più l'incontrastata egemonia del fantasma paterno. Novità e idealità egregie promuovono la sincera conversione di un desiderio ambiguo,

la riconciliazione col Padre, il consorzio dei figli in unione e comunione di vita, l'amore.

Né Freud approfondì *religiosamente* il mito di Heros. Non colse, almeno in braccio al Cristianesimo, i salutiferi empiti d'una Fede-Carità, il Kerygma del Dio Amore, che strappano la religione al delirio d'angoscia dei figli, non avidi se non di chiedere al Padre tutela, refrigerio e rifugio.

La confusione di fantasma e simbolo indusse Freud a ricondurre la genesi del fenomeno religioso alla realtà arcaica d'un parricidio che inaugura la storia e che riverbera, perenne, un'efficacia d'incubo a titolo di amore e odio, di angoscia dei figli infedeli, di bisogno d'un Padre con viscere di misericordia, benigno, disposto a difendere e proteggere.

Monotona evocazione e reiterazione del parricidio degli inizi, il fenomeno religioso non evolve l'indirizzo del culto, non cambia mai. Infertile. Statico. Inaugura la storia, ma in seguito non ha più storia.

Sennonché — osserva Ricoeur — il fenomeno religioso non necessita di ataviche memorie d'un parricidio degli inizi a che l'uomo ne scopra la genesi. Freud purtroppo non riesce ad evadere e vi si inchioda. Ciò a riprova ch'egli non intuì la funzione dei « miti ».

La svista di Freud ci lascia attoniti. Sa di *hiatus*. Non esalta forse il Maestro di Vienna la creatività immaginifica nell'arte? Eppur esalta forse il Maestro di Vienna la creatività immaginifica nell'arte? Eppure la nega al fenomeno religioso, che — piaccia, o no — è un fenomeno d'indole mitico-poetica!

A giudizio di Ricoeur gli uomini mitizzano le religioni, creano e ricreano « simboli » nuovi a seconda che s'interroghino sulle loro origini. Non è questione di ataviche memorie, di ricordi. I « simboli » non configurano se non altrettanti mezzi indiretti per descrivere le origini. Mutuano l'insufflazione dai « fantasmi », ma eleggono vie idonee.

Il fantasma paterno si espande in due indirizzi:

a. *regressivamente*, ripete pedissequo il passato, vittima di traumatici ricordi, fatua ed arida anamnesi in linee cristallizzate;

b. *progressivamente*, spalancandosi al futuro, sconfessa e sorpassa il passato, innovatorio, denso di sviluppi.

Il « simbolo » inforca la strada della progressività dei fantasmi.

La storia dei culti annovera una doppia classe di religioni: statiche e dinamiche.

Suppedanee alla *regressività* del fantasma paterno, le religioni «statiche » aberrano in nevrosi, illuse di possedere il Tutt'Altro, l'Orizzonte, di obiettivarne e immanentizzarne la trascendenza.

Aperte invece alla *progressività* del fantasma paterno, a livello di

creatività immaginifica, nutrite di simboli, le religioni « dinamiche » sviluppano la Fede.

La religione — diceva Freud — è la nostalgia del padre.

A giudizio di Ricoeur non è il fantasma paterno in se medesimo che estingue il fenomeno religioso, sibbene il mero *fantasma-ricordo.* Non appena il fantasma-ricordo, avulso dal passato, dà adito al *fantasma-simbolo,* sulle ali d'una proiezione mitico-poetica del futuro, allora affulge adamantina la Fede in Dio Padre.

A stringere i nodi, la critica di Freud non impugna se non le religioni « statiche », feudo d'un mero fantasma-ricordo: laddove il desiderio nostro, megalomane ed egemone, puerile, assurdo, libra nella trascendenza onnipotente di Dio Padre la sua pusillanime impotenza.

La Fede, no. Abdica all'oggetto dell'insano desiderio di « essere Dio Padre ». Non disconosce il Padre celeste, ma affranca l'uomo dal cerchio di ferro d'un tal desiderio. La fede è educazione e adeguazione del desiderio nostro al principio della Realtà quotidiana, che è finitudine, triste appannaggio di limiti, oneri, sacrifici e spasimi. Zampilla la Fede se Dio è Padre e se l'uomo rimane uomo.

Ricoeur non contesta a Freud lo studio del desiderio, la cui astuzia e la cui strategia giammai disarmano, in cerca d'un oggetto che celi e colmi la finitudine dell'uomo, gli assicuri di vivere l'ambita plenipotenziarietà di despota, il sogno d'essere Dio.

Lo stesso Cristianesimo, anzi, può indulgere a un'immagine apocrifa di Dio Padre, indettata dall'astuzia e dalla strategia di un desiderio, il quale, respinta la finitudine, persegua una trascendenza onnipotente.

Se non rappresentasse che l'oggetto costruito dal desiderio, Dio non sarebbe più Dio. Avremmo il Dio di Freud. Il non Dio.

E' sempre in atto l'empio sogno dei capostipiti, la tentazione diabolica: « Diverrete simili a Dio ». Incalza lo stesso Cristianesimo e fa sì, non di rado, che « credere in Dio sia credere all'infinità dell'uomo » (Feuerbach).

Ma Ricoeur è ottimista. C'è autentica la fede in Dio Padre. Postula, stimola, effettua la conversione sincera del desiderio in umili voci di finitudine (cfr. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité,* o.c., p. 654 ss.; ID., *De l'interprétation. Essai sur Freud,* o.c., pp. 476 ss. 504 ss.; ID., *La paternité: du fantasme au symbole:* AA.VV., « L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu », Parigi 1969, p. 221 ss.; ID., *L'Athéisme de la psychanalyse freudienne,* o.c., pp. 73-82. Nell'alveo del pensiero di Ricoeur si compulsino: E. LEVINAS, *Totalité et Infini,* L'Aia 1971; D. VASSE, *Le temps du désir,* Parigi 1969; S. LECLAIRE, *La réalité du désir:* « Cahiers Laënnec », III, sett. 1965, p. 69 ss.; A. VERGOTE, *Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique:* AA.VV., « L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu », o.c.; J. M. POHIER, *Au nom du Père:* « Esprit », III, mar. 1966, p. 487 ss.).

ABBONAMENTI

Italia	L. 10.000
Estero	L. 12.000
Sostenitore	L. 20.000

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l' abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000